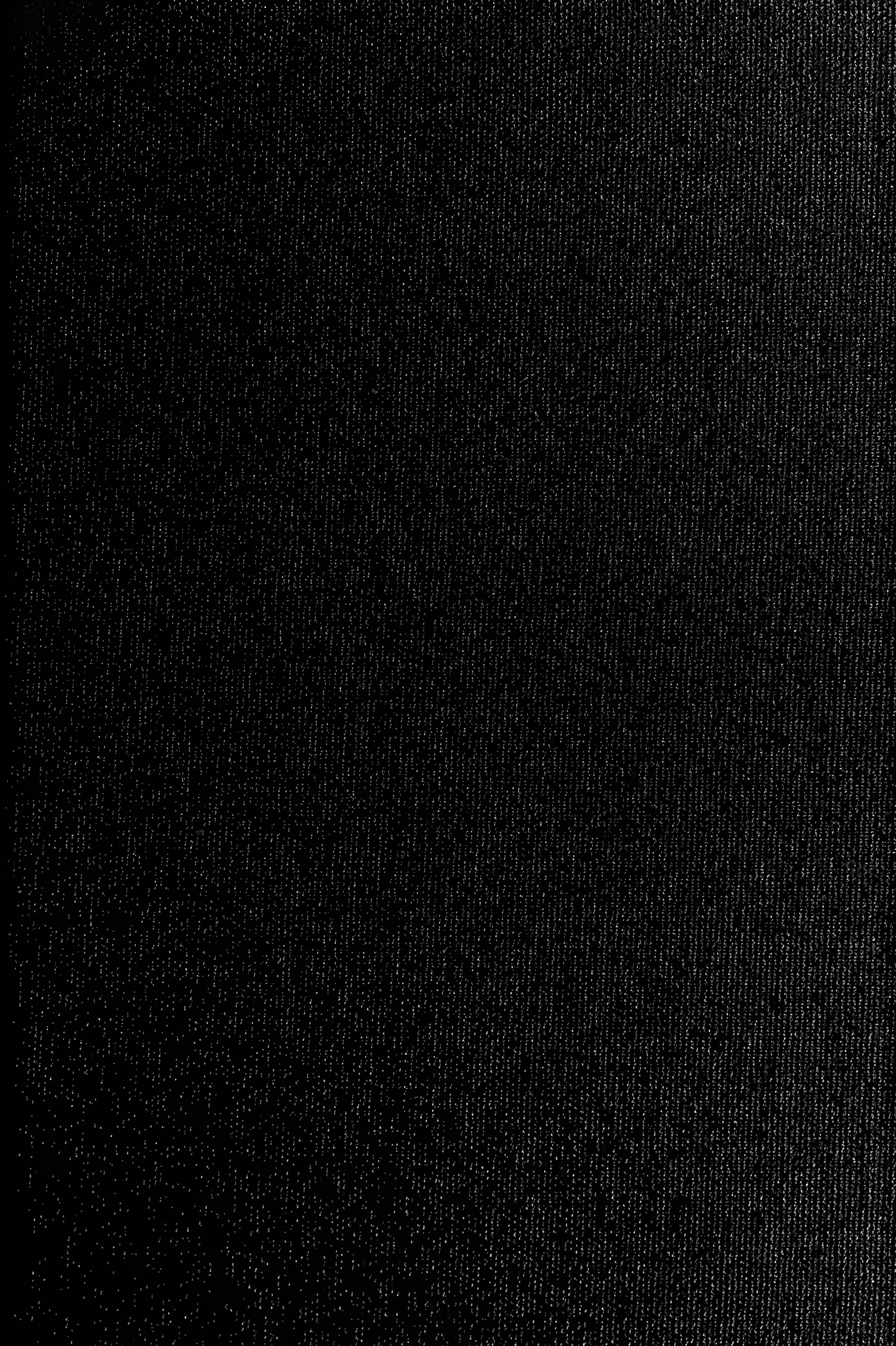






GRIECHISCHE DENKER

EINE

GESCHICHTE DER ANTIKEN PHILOSOPHIE

VON

THEODOR GOMPERZ

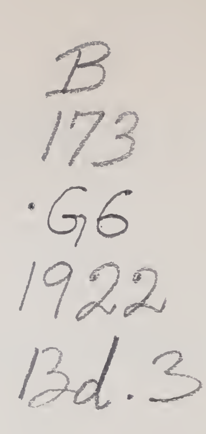
DRITTER BAND

DRITTE UND VIERTE AUFLAGE
AUSGABE LETZTER HAND, BESORGT VON H. GOMPERZ

1931

BERLIN UND LEIPZIG

VERLAG WALTER DE GRUYTER & Co.



Druck von R. Wagner Sohn in Weimar.



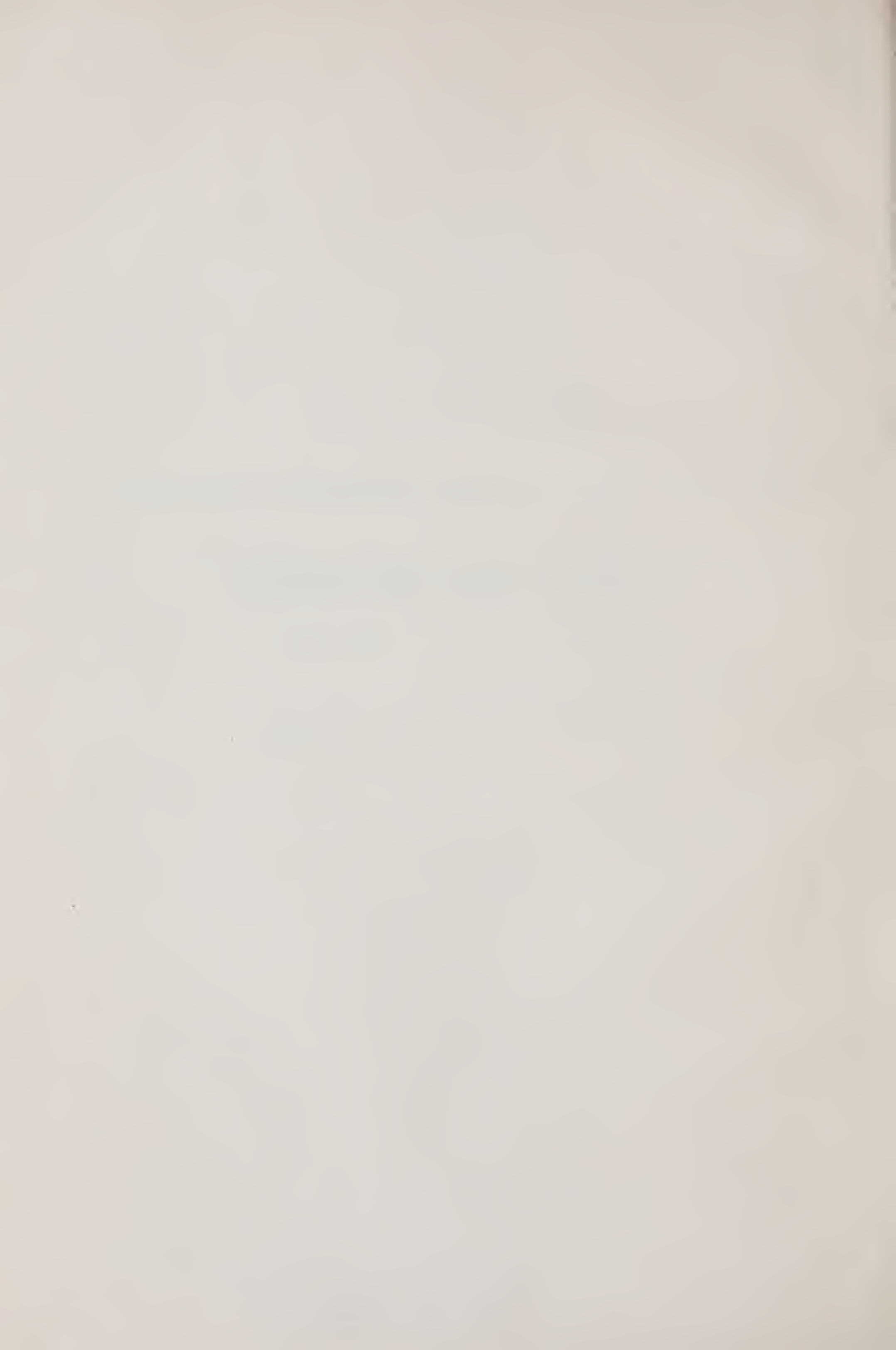
DEM ANDENKEN

MEINER FRÜH VERSTORBENEN BRÜDER

KARL UND RUDOLF

(1828—1851) (1830—1851)

WIDME ICH DIESEN BAND



Vorwort.

Indem ich die vor mehr als anderthalb Jahrzehnten begonnene Veröffentlichung dieses Werkes abschließe, sehe ich mich genötigt, einige Modifikationen meines ursprünglichen Planes zu rechtfertigen. Schon im Vorwort des zweiten Bandes ist der Tatsache gedacht worden, daß es sich als untunlich erwiesen hat, die Behandlung des Aristoteles und seiner Nachfolger jenem Bande einzuverleiben. Zu einer noch tiefergreifenden Modifikation meines anfänglichen Vorhabens sah ich mich im weiteren Verlaufe meiner Arbeit veranlaßt. Ich setzte diesem Werke, dessen auf drei Bände berechneter Umfang nunmehr erreicht ist, engere stoffliche Grenzen. War es im Beginne mein Wunsch gewesen, die Geschichte der griechischen Philosophie bis zum Anfang unserer Zeitrechnung fortzuführen, so bin ich allmählich zu der Einsicht gelangt, daß mit dem ersten Viertteil des 3. Jahrhunderts v. Chr. Geburt ein angemessenerer Abschluß erreicht wird. Es ist dies der Zeitpunkt, in welchem die Entwicklung der Sonderwissenschaften zu einer Höhe gediehen ist, die ihr Verhältnis zur Philosophie wesentlich verändert. Mag immerhin noch ein vereinzelter Universalgelehrter auftreten, wie der Stoiker Poseidonios (1. Jahrhundert v. Chr. Geburt) einer war: im großen und ganzen wandeln, das darf man mit Fug behaupten, die Philosophie und die Fachwissenschaften fortan gesonderte Wege. Die Universalwissenschaft — das Hauptaugenmerk dieses Werkes — ist als solche erloschen, der Schwerpunkt des wissenschaftlichen Fortschritts in die Sonderdisziplinen verlegt worden (vgl. S. 388 und 425).

Die also gesteckte Zeitgrenze ist in überwiegendem Maße erreicht worden. Was zu ihrer vollständigen Erreichung noch fehlt, die Schilderung der Anfänge der stoischen und epikureischen Schule

gleichwie der skeptischen Denkrichtungen, das hofft der Verfasser in einem besonderen Buche: „Die Philosophie des hellenistischen Zeitalters“ nachtragen und diese Darstellung mit zulänglichen Vorblicken in die Folgezeit versehen zu können*).

Wien, im Mai 1909.

Th. Gomperz.

Bei der Vorbereitung der Neuausgabe des dritten Bandes konnten wieder ziemlich zahlreiche, wenn auch meist kürzere Bemerkungen des Verfassers verwertet werden. Überdies ist ein bisher nur an recht abgelegener Stelle veröffentlichter Aufsatz als Kap. 44 beigefügt worden. Auch wurde der ganze Band einer genauen Durchsicht unterzogen und insbesondere die Wiedergabe aristotelischer Gedankengänge an nicht ganz wenigen Stellen den Äußerungen des Stagiriten noch genauer angeglichen. Trotz alledem hätte dieser Band seinem Vorgänger weit rascher nachfolgen können, hätte sich nicht die Notwendigkeit einer völlig neuen Bearbeitung der Register ergeben. Diese wurden sehr ausführlich gestaltet, da Forschern wie Lesern wohl nur so die Benutzung des Werkes wirklich erleichtert werden konnte. Dann aber ließ es sich nicht vermeiden, daß ihre Ausarbeitung, wie viel Mühe, so auch viel Zeit in Anspruch nehmen mußte.

Wien, im Juli 1930.

H. Gomperz.

---

*) [Vgl. jetzt Anm. 1 zu S. 426.]

Inhalt.



Sechstes Buch.

Aristoteles und seine Nachfolger.

> Is enim ut est diligentissimus in cognoscendis rebus singulis quarum ingentem prorsus et prope incredibilem animo complexus est scientiam, ut est acutus et ingeniosus in redigendis his singulis rebus ad summas, quas distinxit, omnium entium categorias: ita quum de iaciendis altissimis doctrinae fundamentis et de confirmandis interque se conciliandis principiis agitur, plurimum relinquit dubitationis.
>
> Hermann Bonitz



Erstes Kapitel.

Die alte Akademie.

Platons Nachfolger zehrten an dem Erbe seines Alters. So kräftig, fast hätten wir gesagt so jugendkräftig, waren die Impulse, die von dem Greisenalter des großen Manns ausgingen. Beinahe ein Jahrhundert lang haben sie das Wirken seiner Schule beherrscht. Das Grundgesetz der platonischen Schulentwicklung freilich, die sich ablösende Vorherrschaft der Tendenzen des Meisters, hat seine Geltung auch innerhalb dieses Zeitabschnitts bewahrt. Allein erst kurz vor seinem Ablauf fand ein eigentlicher Umschwung statt. Platons Altersphase hat von da ab in den Schulnachfolgern nachzuwirken aufgehört. Das Wiedererwachen der so lange zurückgedrängten eigentlich sokratischen Elenktik bezeichnet den Beginn der sogenannten mittleren Akademie, die mit dem Skeptiker Arkesilaos ihren Anfang nimmt.

Platon hat seinen Schwestersohn Speusipp mit der Leitung der Akademie betraut.[1] Dieser hatte sie durch acht Jahre inne (347—339). Auf der Gestalt des Neffen ruht der Schatten seines gewaltigen Ohms. Man hat in alter und neuer Zeit seine Bedeutung wohl allzu niedrig veranschlagt. Sie liegt, wenn wir recht sehen, darin, daß er als der erste die Denkrichtung weiterverfolgt hat, welche der „Sophist" und der „Staatsmann" verkörpern. Sein Hauptwerk waren die zehn Bücher der „Ähnlichkeiten" (Homoia), die, vom Faden der Analogie geleitet, das Tier- und das Pflanzenreich durchmustert haben. Sein Absehen war darauf gerichtet, das Gleichartige zu verbinden, das Ungleichartige, mehr scheinbar als wahrhaft Verwandte, zu trennen. Das sind Äußerungen desselben klassifikatorischen Triebes, welcher die zwei soeben genannten platonischen Dialoge kennzeichnet und der in Aristoteles zu reichster Entfaltung gelangt ist. Einen Vorläufer des Aristoteles werden wir daher Speusippos nennen dürfen. Mit ihm teilt er denn auch das starke Interesse an der Breite der Erfahrungswelt überhaupt, nicht zum mindesten in Ansehung der menschlichen Dinge — eine Sinnesart, die ihn zum Verkehr mit weiten Kreisen des syrakusanischen Volkes veranlaßt und die Timonides dazu vermocht hat, seinen Bericht über den

Verlauf der Expedition Dions gerade an ihn zu richten (vergl. II⁴ 418). Die Erstarkung des empirischen Sinnes mögen wir den vorherrschenden Zug seiner Geistesart nennen. Wir dürfen einige Schritte weiter gehen. Die eingehende Beschäftigung mit der organischen Welt hat in Speusipp den Gedanken der Entwicklung zur Reife gebracht. Das erhellt aus einer Meldung des Aristoteles. Platons Neffe wollte das Prinzip des Guten nicht an die Spitze des Weltprozesses stellen und begründete diese Ablehnung durch den Hinweis auf die pflanzlichen und tierischen Individuen, die im Lauf ihres Daseins einen Fortgang vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren zeigen. Diese Betrachtungsweise, welche ihn in der Urkraft einen der organischen Lebenskraft verwandten Bildungstrieb erblicken ließ, hat ihm den Vorwurf des Atheismus eingetragen.

Die Kehrseite seiner empirisch-induktiven Richtung bildete der Verzicht auf alle andere als eine bloß klassifikatorische Dialektik, ja auch diese ward, wie wir sehen werden, wesentlich modifiziert. Die Ehrfurcht vor dem großen Oheim hat Speusipp nicht daran gehindert, dessen Ideenlehre zu verwerfen.[1] Desgleichen hat er sich über alles Definitionsbemühen mit derselben Geringschätzung geäußert, welche Antisthenes diesem Teil der Dialektik gegenüber bekundet hat. Gleich dem ersten Kyniker wollte offenbar auch er den Unterschied zwischen essentiellen und akzidentellen Attributen nicht gelten lassen. „Um Eines richtig zu definieren, müßte man Alles kennen, da die Begriffsbestimmung des Einen die Kenntnis der Unterschiede voraussetzt, die es von allem Anderen trennen.“ An diesem Punkt eröffnet sich uns ein willkommener Einblick auch in die Eigenart seiner naturhistorischen Studien. Ein an sich unverdächtiges Zeugnis schreibt ihm die Verwerfung der „Einteilung und der Definitionen“ zu. Begründet wird aber diese Verwerfung lediglich durch den obigen, von keinem Geringeren als Eudem bezeugten Einwurf gegen die Möglichkeit ausreichender Definitionen. Wir ziehen daraus den folgenden Schluß. An allem und jedem klassifikatorischen Bemühen hat es Speusipp gewiß nicht fehlen lassen. Das erhellt, wie aus dem Titel jenes Hauptwerks, so auch aus dessen wenngleich spärlichen Überresten. Was er verworfen hat, war demnach nicht die Klassifikation überhaupt, sondern die auf Definitionen der Klassen aufgebaute Einteilung der Naturwesen. Mit anderen Worten: er war ein Gegner jener Art der Klassifikation, die man heute eine technische oder künstliche nennt, und der früheste Anwalt jener Gruppenbildung, deren Ergebnis man im Gegensatz dazu als das natürliche System bezeichnet. Er hätte die Partei Bernhard von Jussieu's gegen Linné ergriffen. Diese in unseren Tagen zum Siege gelangte Methode hat der Verfasser der „Geschichte der wissenschaftlichen Ideen“, Whewell, also beleuchtet: „Die Klasse wird dauernd fest-

gestellt, wenn auch nicht genau begrenzt und umschrieben; sie wird bestimmt — nicht durch eine Grenzlinie von außen, sondern durch einen Mittelpunkt von innen, nicht durch das, was sie streng ausschließt, sondern durch das, was sie vorzugsweise in sich schließt, durch ein Musterbild, nicht durch eine Vorschrift; mit einem Wort, unser Wegweiser ist hier ein Typus und nicht eine Definition". Die Bruchstücke des Werkes, in denen Ausdrücke wie „ähnelnd", „ähnlich", „gleichartig" unaufhörlich wiederkehren, während jede Spur einer scharfen Umgrenzung und einer starren Begriffsbestimmung fehlt, stimmen gar wohl zu diesem Ergebnis, wenn sie uns auch leider über die Detailanwendung jenes Grundprinzips kaum weniger im Dunklen lassen als über die Anordnung des Stoffes. Endlich fügt sich auch ein Buchtitel: „Über die Typen der Gattungen und Arten" gar wohl in den Kreis dieser Annahmen. Im Streben nach einem natürlichen System, im Kampf gegen die ausschließliche Verwendung der dichotomischen Einteilung geht Speusipp Aristoteles voran; die Dichotomie hatte freilich auch schon Platon im „Staatsmann" aufgegeben.

Die eingehende Beschäftigung mit der unendlichen Mannigfaltigkeit organischer Bildungen konnte nicht die Voraussetzung begünstigen, daß die Zweiheit oder das Prinzip der Differenzierung zugleich das Prinzip des Bösen sei.[1] Es nimmt uns daher keineswegs wunder, den Neffen auch hier seinem Oheim widersprechen zu sehen. Überraschend wirken hingegen die Nachrichten, die Speusipp in anderen Rücksichten noch näher als Platon selbst an die Pythagoreer heranrücken. Denn inmitten mancher zugleich unsicherer und unergiebiger Angaben steht das eine fest, daß Speusipp die Zahlen zu Urgründen der Dinge erhoben, daß er die Analogien zwischen geometrischen und arithmetischen Verhältnissen nach Art der Pythagoreer ins einzelne verfolgt und unter anderem einen ganz pythagoreïsch klingenden Lobgesang zum Preise der Zehnzahl angestimmt hat. Unsere Überraschung weicht jedoch bald einer nicht fern liegenden Überlegung. Platons Suche nach den Urprinzipien, die ihn zur Zahlenspekulation geführt hat, setzt eben in der Zeit ein, wo die Beschäftigung mit den Ideen in den Hintergrund seines Denkens tritt. Da darf es uns nicht in Erstaunen setzen, jenes Denkmotiv gerade bei dem Schüler erstarken zu sehen, der die Ideenlehre nicht mehr bloß zurückgedrängt, sondern aufgegeben hat. Er hat sie aufgegeben, ohne gleichzeitig einer Grundvoraussetzung der platonischen Erkenntnislehre zu entsagen: das Wissen wäre unmöglich, wenn es nicht über die Sinnenwelt hinausragende Wesenheiten gäbe. Als solche hat er denn die Zahlen angesprochen. Zur Ehre gereicht es übrigens Speusipp, daß der dem, was man den Analogismus der Pythagoreer nennen kann, sich nicht ge-

radezu gefangen gab, sondern ihm wie der verwandten Richtung Platons gegenüber ein unverächtliches Streben nach schärferer Scheidung der Begriffe an den Tag gelegt hat. So galt ihm der Punkt nicht als identisch mit der Einheit, sondern nur als etwas dieser Gleichartiges, ebenso wie er die Vernunft nicht mit der Einheit und dem Guten identifiziert, sondern sie als etwas „spezifisch Eigenartiges“ davon geschieden hat. Maßvoll in den Ansprüchen an das Leben und frei von Schwärmerei haben ihn seine zahlreichen ethischen Schriften gezeigt, in denen zwar den Tugenden der oberste Platz vorbehalten, aber doch auch der Gesundheit, dem Wohlstand und anderen äußeren Gütern nicht jeder Wert abgesprochen ward.

2. In minder schattenhaften Umrissen steht das Bild des Xenokrates vor uns.[1] Kein Liebling der Grazien; des Sporns, nicht des Zügels bedürftig — mit solchen Worten soll Platon selbst die herbe, spröde, zur Schwerfälligkeit neigende Eigenart dieses seines Jüngers bezeichnet haben. Nur „mit knapper Mehrheit“ ist er nach Speusipps Tode von den Scholaren zum Leiter der Akademie gewählt worden. Ihn für einen großen Originaldenker zu halten, dazu würde sich heute kaum eine Minderheit der Sachkundigen entschließen. Dennoch mag sein ein Vierteljahrhundert umspannendes Scholarchat (339—314) nicht jeder Bedeutung für das Schicksal der platonischen Schule entraten. Ein geistreicher Essayist hat einmal darauf hingewiesen, daß nur jene Fürstenhäuser zu dauerndem Bestande gelangt sind, in welchen dem Gründer ein das Erworbene sorglich hütender und geraume Zeit verwaltender Erbe gefolgt ist. Dieselbe Regel scheint auch für philosophische Dynastien zu gelten. Jene Bedingungen hat in der aristotelischen Schule Theophrast, in der stoischen Kleanthes erfüllt; ihnen hat in Platons Schule nach der kurzen Zwischenherrschaft Speusipps der Chalkedonier Xenokrates entsprochen, der dem Meister noch treuer als selbst dessen eigener Schwestersohn anhing. In einem Punkte freilich ist er, sicherlich zum Nutzen der Schule, andere Wege als ihr Stifter gewandelt. Der demokratischen Verfassung seiner Adoptivheimat war der fremde Beisasse inniger zugetan als der aristokratisch gesinnte Sprößling attischer Könige. Er war ein Vertrauensmann des Volkes und ward nach dem unglücklichen Ausgang des lamischen Krieges zum Mitglied der Gesandtschaft gewählt, die mit Antipater, dem mazedonischen Reichsverweser, verhandelt hat; er bekundete in den Tagen, da eine mazedonische Besatzung die Feste von Munychia bezog (322 v. Chr. G.), seine patriotische Trauer, indem er die in der Akademie üblichen Musenopfer darzubringen unterließ; er lehnte endlich das ihm von Demades angebotene Bürgerrecht

mit der Begründung ab, er würde es für schimpflich halten, einen Anteil an der neuen (unter dem Schutz mazedonischer Lanzen geschaffenen) Verfassung zu haben, zu deren Hintanhaltung ihn das Volk an Antipater entsendet hatte.

Was den Xenokrates dem athenischen Volk empfahl, das war außer der Wärme seines Patriotismus und der allerwärts gerühmten Unsträflichkeit seines Wandels auch der starke Unabhängigkeitssinn, den er den Großen gegenüber an den Tag legte. Als Alexander ihm eine beträchtlich Geldsumme zur Verfügung stellte, lud er die mit der Überbringung des Geschenkes Betrauten zum gemeinsamen Mittagstisch ein und lehnte mit dem Hinweis auf die Schlichtheit des Mahles und die aufwandfreie Lebensweise der Akademie die königliche Gabe ab, oder vielmehr er nahm einen geringen Bruchteil des Dargebotenen an, gerade genug, um der Ablehnung jede beleidigende oder herausfordernde Spitze abzubrechen. Auch sein Verhältnis zur Religion war dazu angetan, ihn dem Volksgemüte näher zu bringen. Er ging der stoischen Schule, deren Stifter übrigens sein Schüler gewesen ist, in dem voran, was die Alten „Anpassung“ (Synoikeiosis) nannten, das heißt in der spekulativen Deutung der mythischen Erzählungen und Symbole, die so wohl geeignet war, zwischen dem Volksglauben und der Philosophie eine Brücke zu schlagen.[1] Ja, er hat sogar die spätplatonische Lehre von den Zahlen als Urprinzipien anthropomorphisch umgebildet, indem er das Einheitsprinzip für die männliche, das Prinzip der Zweiheit für die weibliche Urgottheit erklärte — nebenbei ein neues Beispiel jener uns schon vom Megariker Euklid und vom greisen Platon her bekannten Tendenz des Rückschlags, mittelst dessen metaphysische Wesenheiten zu ihren theologischen Stammformen zurückzukehren lieben (vgl. II[4] 137f. u. 445). Desgleichen ist er in der Vergötterung der Naturfaktoren über die Sterngötter seines Meisters hinausgegangen, und endlich hat er den Verkehr zwischen Göttern und Menschen durch zahllose Dämonenscharen vermittelt geglaubt. Diese Dämonologie insbesondere, die, freilich nach dem Vorbild Platons (man erinnere sich der bösen Weltseele der „Gesetze“, vgl. II[4] 475f.), auch vor der Annahme von Quäl- und Plagegeistern nicht zurückschreckte, zeigt uns Xenokrates gar weit entfernt von dem Vernunftstolz des echten Sokratismus und von Neigungen der Volksseele beherrscht, die man schier unaustilgbare nennen möchte.

Ob Xenokrates auch die Seelen vor ihrer ersten Einkörperung oder nach ihrer Trennung vom Körper zu den Dämonen gezählt hat, diese Frage läßt sich nicht mit voller Sicherheit entscheiden. Wichtiger ist seine Begriffsbestimmung der Seele, die sowohl der Weltseele als der individuellen Menschenseele galt: sie sei eine sich selbst bewegende

Zahl.[1] Man greift sich nach der Stirn, wenn man diese verwunderliche Definition zum erstenmal vernimmt. Wohl durfte Aristoteles sie „den Gipfel der Ungereimtheit" nennen. Doch hat er zugleich die Denkmotive, die hierbei zusammenwirkten, in trefflichster, wenngleich vielleicht nicht erschöpfender Weise beleuchtet. Über die „Selbstbewegung" brauchen wir kein Wort zu verlieren. Mit der Lehre des „Phädros" und der „Gesetze", daß alle Bewegung psychischen Ursprungs sei, sind unsere Leser sattsam vertraut (vgl. II⁴ 346). Außerdem sollte die Erkenntnisfunktion der Seele hervorgehoben werden. Nun galt die Zahl als der Gegenstand der am meisten abstrakten und darum reinsten und den höchsten Rang behauptenden Erkenntnis. Damit verschwisterte sich die alte Doktrin von der Wesensgleichheit des Erkennenden und des Erkannten. Etwa so wie Empedokles „Erde durch Erde", „Zwist durch Zwist" erkannt sein ließ (vgl. I⁴ 194, 203), soll hier das die Zahl Erkennende an ihrem Wesen selbst einen Anteil haben. Vielleicht noch um etwas begreiflicher wird uns diese Seltsamkeit durch die nachfolgende Erwägung. Wollte Xenokrates die Seele ein zugleich erkennendes und sich selbst bewegendes Etwas nennen, so wurde es ihm nicht leicht, dieses Etwas genauer zu bestimmen, ohne irreleitende Nebenvorstellungen zu erwecken. Es galt die Vorstellung des Materiellen, des räumlich Ausgedehnten, nicht minder diejenige eines Konkreten, schon aus Leib und Seele Zusammengesetzten, fernzuhalten; darum waren Worte wie „Ding", „Lebewesen", vielleicht auch „Wesen" für ihn kaum brauchbar. Dem aus diesem Bereich Fliehenden bot sich die „Zahl" dar, die sich durch ihre Abstraktheit empfahl und zugleich wohl auch auf das quantitative Verhältnis der Seelenteile hinweisen sollte. In letzterer Rücksicht ist die Definition nicht ungereimter als die verwandte Auffassung der Seele als einer Harmonie (vgl. II⁴ 344f.); auch sie trifft insofern der von Aristoteles erhobene Einwurf, die Harmonie sei ein Verhältnis oder eine Zusammensetzungsweise, diese setze aber Elemente voraus, deren Verhältnis oder Synthese sie ist.

Diese Verwendung des Zahlbegriffes hängt aufs engste mit jenem Erzeugnis des platonischen Greisenalters zusammen, das unter dem Namen der Lehre von den intelligiblen oder Idealzahlen das Altertum und die Neuzeit so viel und so vergeblich beschäftigt hat.[2] Den Winken, die „Philebos" und „Timäos" enthalten (vgl. II⁴ 456f. u. 476f.), ist eine vollere Ausführung in dem Vorlesungskursus „über das Gute" gefolgt, dessen Inhalt ein wohlunterrichteter antiker Kommentator „rätselhaft" nennt. Wenn schon die unmittelbaren Nachfolger Platons diese Rätsel weder in befriedigender noch auch nur in einigermaßen übereinstimmender Weise zu lösen vermochten, wie sollte das uns gelingen,

denen sogar die bloße Formulierung jener Rätsel nur durch dunkle und fragmentarische Andeutungen bekannt ist! Fest steht gar wenig: so, daß jene Idealzahlen von den Zahlen, mit denen man rechnet, unterschieden wurden und daß es ihrer nicht mehr als zehn gegeben hat. Nicht um Zahlen im mathematischen Sinne, sondern um Zahlprinzipien hat es sich mithin dabei für Platon gehandelt. In diesen Prinzipien hat er die Urgründe der Dinge zu erkennen geglaubt. Eine irgend genauere Kunde steht uns nur über das Einheits- und das Zweiheitsprinzip, auch Prinzipien der Unteilbarkeit und der Teilbarkeit genannt, zu Gebote, aus deren Mischung erst die eigentlichen Zahlen hervorgehen sollten — als „Einheit in der Vielheit", wie wir mit einem Logiker der neuesten Zeit uns ausdrücken dürfen. Im übrigen nehmen wir nichts wahr als einen vagen Analogismus. Dem von den Pythagoreern hervorgehobenen Parallelismus zwischen arithmetischen und geometrischen Begriffen (zwischen Punkt und Einheit, Linie und Zweiheit, Fläche und Dreiheit, Körper und Vierheit, vgl. I [4] 87 f.) trat ein solcher im Bereich der Erkenntnis an die Seite. Die reine Vernunft ward der Einheit, die Erkenntnis der Zweiheit, die Meinung der Dreiheit, die Sinneswahrnehmung der Vierheit gleichgesetzt. Auf diesen Bericht des Aristoteles fällt ein Schimmer von Licht, wenn wir uns des Umstandes erinnern, daß Platon schon im „Staate" die Schattenbilder der bloßen, der Täuschung unterworfenen Meinung mit der Flächenzahl $9 = 3 \times 3$ parallelisiert hat (vgl. II [4] 389). Die Gleichstellung der Erkenntnis mit der Zweiheit scheint darauf zu beruhen, daß sie ein Erkennendes und ein Erkanntes in sich schließt, während die reine Vernunft, als Selbstbetrachtung der Gottheit aufgefaßt, diese beiden Elemente, Subjekt uhd Objekt, wohl noch in ungeschiedener Einheit enthalten soll. Zwei Anordnungsprinzipien scheinen sich hier zu durchkreuzen: von der Vernunft zur Meinung findet ein absteigender Fortgang statt, während das gleiche in betreff des Verhältnisses der Meinung zur Sinneswahrnehmung wenigstens nicht auf den ersten Blick ersichtlich ist. Doch vielleicht hätte Platon diesen Einwurf mit dem Bemerken abgetan, daß in der, wenngleich unsicheren und trügerischen Meinung doch immer noch ein Abglanz der Vernunft, ein Moment von Denktätigkeit enthalten ist, während die Sinneswahrnehmung uns ganz und gar in die Welt des Irrealen untertauchen läßt und unter den psychischen Funktionen der Sphäre der Leiblichkeit und der Tierheit näher steht als die die Sinneseindrücke abschätzende und vergleichende Meinung. Den Faden dieser Analogien mag man beliebig weiterspinnen; ein Ariadnefaden, der uns aus dem Labyrinth vager Ähnlichkeiten herausführt, wird er für uns so wenig werden, wie er es für Platon selbst geworden ist. Die jüngst unternommenen Versuche, in

diesen Theorien eine Vorwegnahme modernster logisch-mathematischer Einsichten zu finden, entbehren, wie uns bedünkt, jeder haltbaren Grundlage.

Es war Platons spekulatives Vereinfachungsbedürfnis, das ihn schließlich zu dieser Doktrin geführt hat. Wir sind im „Staatsmann" der an heraklitischen Weitblick erinnernden Neigung begegnet, dieselben Potenzen als die im moralischen und im Naturleben herrschenden zu erkennen. Wir haben im „Timäos" die Ethik auf einen kosmischen Unterbau gestellt, die Natur ethisiert und zugleich, wie das antike Spottwort lautet, „vermathematisiert" gefunden. Wir haben dem Triumphe beigewohnt, den die Mathematik in Platons Geist über die ob ihres wirklichen oder vermeintlichen Mißbrauchs geringer geachtete Dialektik davongetragen hat. Nun gelangte jenes Denkmotiv, das wir schon bei der Schaffung der Ideenlehre wirksam fanden, der Schluß aus der Evidenz mathematischer Urteile auf die Realität ihrer Gegenstände, zu vollem Siege (vgl. II⁴ 315). Es vereinigten sich die vorgenannten Tendenzen mit der pythagoreïschen Auffassung der Zahl, derzufolge sie nicht bloß der Ausdruck, sondern auch die Erzeugerin allwaltender Gesetzmäßigkeit sein sollte, der Wesensgrund der Dinge, die höchste Realität (vgl. I⁴ 86ff.). Und so fallen denn die letzten Schranken, welche die verschiedenen Daseinsbereiche voneinander getrennt haben. Die Naturlehre, die Ethik, die Erkenntnislehre, sie verschmelzen zu einem Ganzen, indem ihre obersten Begriffe sich in gemeinsamen Zahlprinzipien zusammenfinden. An der Spitze der Zahlenpyramide, die zugleich eine Begriffspyramide ist, steht das Prinzip der Einheit. Hier gedenke man des platonischen Strebens nach unbedingter Vereinheitlichung des Menschen und der Gesellschaft, das sich bis zum Haß gegen alle trennenden Unterschiede, alles Mein und Dein, allen Meinungszwiespalt, alle Individualität verschärft hat. Auch im Weltganzen ward die Einheit zum Prinzip des Heiles, des dauernden Bestandes und damit des Guten erhoben (vgl. II⁴ 476f.). Dazu gesellt sich nunmehr noch das Einheitsprinzip im intellektuellen Gebiete als die Subjekt und Objekt noch nicht unterscheidende, sich selbst denkende Weltvernunft oder die sich selbst betrachtende Gottheit. Hier ahnen wir bereits mehr als wir schließen. Völlig verschlossen ist uns der Einblick in die Art, wie Platon die Ideen auf die Zahlprinzipien zurückgeführt hat. Nur darüber kann kein Zweifel bestehen, daß er alle Unterbegriffe an die mit Zahlprinzipien identifizierten obersten Begriffe oder Gattungen geknüpft und sie diesen in absteigender Folge (ihrer zunehmenden Besonderung entsprechend) untergeordnet hat (vgl. II⁴ 501f.). Und wir begreifen es auch, daß ein nüchterner Kopf, wie Speusipp es war, dem spekulativen Rausch dieser Identitätsphilosophie gegenüber auf die

spezifische Verschiedenheit der ethischen und physischen, der intellektuellen und mathematischen Grundbegriffe hinzuweisen sich gedrängt fühlen mochte.

Solche Nüchternheit war dem Xenokrates versagt. Der Zauber der Zahl hielt ihn gefangen. Überall nahm er die heilige Dreizahl wahr: in der Einteilung der Philosophie, die er als erster in Physik, Ethik und Logik gegliedert hat; in jener des Weltalls, deren drei Regionen drei Gestaltungen der Gottheit, nicht minder drei Erkenntnisstufen entsprachen, während die dreifache Natur der Wesenheiten — der intelligiblen, der sinnlich wahrnehmbaren und der gemischten — durch die drei Parzen versinnlicht sein sollte.[1] Dabei zu verweilen, tut nicht not. Und nicht viel mehr braucht uns seine Physik zu beschäftigen, die sich an jene des „Timäos" anschloß, mit dem Unterschiede, daß sie an die Stelle der kleinsten Dreiecke ganz eigentliche Elementarkörperchen gesetzt hat. Weder von einer zeitlichen Weltentstehung noch von einer Schöpfung der Weltseele wollte Xenokrates etwas wissen, und demgemäß war er einer der ersten, wenn nicht der erste, der die dahin zielenden Äußerungen des „Timäos" nur als ein Mittel der Darstellung gelten ließ. Nur in wenig sicheren Umrissen kennen wir seine in zahlreichen Schriften behandelte Ethik. Überraschend wirkt das Feingefühl, welches eine das bloße Gelüste der vollbrachten Übeltat gleichstellende Äußerung bekundet. Er hat bei der Begriffsbestimmung der Glückseligkeit von leiblichen und äußeren Gütern nicht vollständig abgesehen und stand den Kynikern offenbar weniger nahe als sein Schulnachfolger.

3. Dieser, Polemon aus Athen, der Sohn eines reichen und altadeligen Hauses, war von 314 bis 270 das Haupt der Akademie.[2] Seine Jugend war eine lockere, ja zügellose. Einmal befand er sich in einer Schar von Zechbrüdern, die bei hellem Tageslicht die Prachtstraße des „Töpfermarkts" durchschwärmte. Buhlschaften, die über das von der griechischen Sitte erlaubte Maß hinausgingen, gaben seiner Gattin den Anlaß zur Ehescheidungsklage. Der Verkehr mit Xenokrates hat ihn bis zur Unkenntlichkeit umgewandelt. Die zur Fühllosigkeit gesteigerte Ruhe und Starrheit des Gemüts ist sein Ideal geworden. Wenn im Theater alles rings um ihn von heftigster Bewegung ergriffen war, sah man den kleinen Mann mit den harten, strengen Zügen keine Miene verziehen. Selbst der Biß eines wütenden Hundes entlockte ihm keinen Angst- oder Wehruf. Zugleich mit der Bewunderung seiner Jünger hat er ihre warme Hingebung gewonnen. Um ihm stets nahe zu sein, wählten viele von ihnen den Garten der Akademie, in welchem sie sich Hüttchen erbauten, zu ihrem Aufenthalt. In seinem Unterricht traten Dialektik und Physik

in den Hintergrund: nur die der kynischen nahegerückte platonische Ethik hat ihn beschäftigt. Die Natur erkannte er als seine Führerin, und der Hinweis auf das „naturgemäße Leben" enthielt Keime, die reicher Ausgestaltung fähig waren, diese aber freilich erst von Stoikern und Epikureern empfangen haben. In seiner Lehrwirksamkeit ergänzte ihn Krantor, ein bedeutender Mann, der als Interpret des „Timäos" die Reihe der eigentlichen Platon-Exegeten eröffnet hat, wenngleich er in seiner Auffassung dieses Dialogs den Spuren des Xenokrates gefolgt ist. Desgleichen hat Krantor eine späterhin reich entfaltete literarische Gattung, jene der „Trostschriften" oder „Konsolationen", durch sein vielgefeiertes Buch „von der Trauer" begründet, das unter anderem auch eine an die platonische Apologie erinnernde Abwägung des Für und Wider in der Unsterblichkeitsfrage enthalten hat. Ein kostbares Bruchstück dieses Buches offenbart tiefes Verständnis für die Aufgabe, die der leibliche Schmerz als Hüter der Gesundheit und der seelische als Bewahrer vor tierischer Verrohung zu erfüllen bestimmt ist. Denselben maßvollen Geist zeigt Krantors Gütertafel, in welcher die Tugend die oberste Stelle einnimmt, die aber auch der Gesundheit und dem Reichtum und zwischen beiden selbst der Lust einen Platz einräumt. Es war eine Festversammlung der Hellenen, vor der er die verschiedenen Güter auftreten und um den ersten Preis werben ließ — mit jener Anmut und Lebendigkeit der Darstellung, die auch das Buch „von der Trauer" ausgezeichnet hat. War Polemons Ideal der Apathie oder Fühllosigkeit nicht dasjenige Krantors, so verband die beiden Männer doch die innigste Freundschaft. Diese steigerte sich bis zu völliger Lebensgemeinschaft, an der auch Krates, Polemons Nachfolger im Schulamt (270—?), und zuletzt auch noch dessen Nachfolger Arkesilaos (?—241) teilnahm. Sogar die Gebeine der Freunde sollten in demselben Grabe vereinigt sein, ein Zug von Gefühlsseligkeit, in welchem der Geist des Zeitalters sich stärker erweist als das zum Kynismus neigende Ideal des Polemon. Die Einseitigkeit und somit die Ergänzungsbedürftigkeit seines Wesens scheint dieser übrigens zum mindesten dunkel gefühlt zu haben. Sonst wäre er, der sich von aller Teilnahme an den Staatsgeschäften fernhielt, jede Menschenansammlung mied, ja so selten als nur irgend möglich die Stadt betrat, nicht der Lebensfreund des Krates geworden, der tätigen Anteil am Staatsleben nahm und sogar Gesandtschaftsreisen zu unternehmen nicht verschmäht hat. Auch schrieb dieser ein Buch über die Komödie, während Polemons Lieblingsschriftsteller der Tragiker Sophokles war. Ein noch schärferer Gegensatz hat zwischen Polemon und dem Vierten im Freundschaftsbunde, Arkesilaos, gewaltet. Während jener alle Dialektik geringschätzte, hat dieser sie innerhalb der platonischen Schule

zu neuem, kräftigem Leben erweckt. Allein damit sind wir bereits an die Grenzen der alten Akademie gelangt. Von ihr wollen wir jedoch nicht scheiden, ohne noch einer Nebenfigur, aber einer überaus anziehenden, so kurz zu gedenken, als ihr mannigfaltiges Wirken es nur irgend gestattet.

4. Der Name des Herakleides ist unseren Lesern nicht mehr fremd.[1] Sie erinnern sich des beträchtlichen Anteils, den er an der Fortbildung der astronomischen Grundlehren genommen hat (vgl. I⁴ 101). Allein sein vielseitiger Geist hat sich in dieser einen Leistung nicht erschöpft. Der Sohn des pontischen Herakleia war im platonischen Schülerkreise heimisch geworden. Er hat, so scheint es, Speusipp besonders nahe gestanden und ward von Aristoteles zur Zeit von dessen erstem athenischen Aufenthalt in der Redekunst unterwiesen; er soll Platon während dessen letzter sizilischer Reise in der Schulleitung vertreten haben, und er hat jedenfalls in der Akademie so hohes Ansehen genossen, daß er nach Speusipps Tode nahe daran war, das Scholarchat zu erringen. Als er jedoch im Wahlkampf, wenngleich nur mit wenigen Stimmen, dem Xenokrates unterlag, da ward er von Unmut ergriffen und zur Heimkehr veranlaßt. Leider hat seine reiche literarische und Lehrwirksamkeit seinem Ehrgeiz nicht genügt. Er war nicht von allem Scheinwesen frei; darin gleicht er dem Empedokles, an den auch sein Streben nach mehr als bloß menschlichen Ehren erinnert. Dieser seiner Überhebung hat eine tragisch zu nennende Vergeltung nicht gefehlt. Als sein Vaterland von andauerndem Mißwachs heimgesucht und das delphische Orakel um Rettung angegangen ward, hat er, durch Bestechung der dahin gesandten Mitbürger gleichwie der Pythia selbst, den Ausspruch erwirkt, es werde den Herakleoten besser ergehen, wenn sie Herakleides als Wohltäter des Vaterlandes mit einem goldenen Kranze schmücken, nach seinem Tode aber als Heros verehren. Da geschah das, was den Eindruck eines Gottesgerichts erzeugen mußte. Eben während der Verkündung des Orakelspruchs, die im Theater vor dem versammelten Volke stattfand, ist der aufs höchste erregte Herakleides tot zusammengestürzt, jenem olympischen Sieger gleich, der im Augenblicke seiner Ehrung vom Schlagfluß getroffen ward. Dieser Zug zum Scharlatanhaften hat der Beurteilung auch des Schriftstellers Herakleides mehr als billig geschadet. Ob freilich der von einem Rivalen gegen ihn erhobene Vorwurf des Plagiats unbegründet war, wissen wir nicht. Aber wenn seine Dialoge mit Wundergeschichten und Erfindungen ausgeschmückt waren, deren Kühnheit bis ins Abenteuerliche ging, so übte er nur sein gutes künstlerisches Recht und verdient darob so wenig Tadel als Platon ob der Erzählung von der

Vision des Pamphyliers Er, um von dem Wunderreiche der Atlantis nicht zu sprechen. Die bemerkenswerteste seiner Fiktionen ist wohl diejenige, die einen Mann aus dem Mond auf die Erde kommen ließ, vielleicht in ähnlicher Absicht wie die, in der Voltaire in seinem Micromegas einen Bewohner des Sirius die Erde besuchen und von den menschlichen Dingen Kenntnis nehmen läßt.

Die Neigung, die Dialogform durch allerhand zum Teil phantastische Zutaten über ihre ursprünglichen Grenzen hinaus zu erweitern, ist übrigens in jenem Zeitalter nicht auf Herakleides beschränkt gewesen. Eudoxos hat „Hundegespräche" verfaßt, und des Diogenes „Panther" und „Krähe" lassen gleichfalls ein Hereinspielen der Tierfabel voraussetzen.[1] Ungewöhnlich großer Figurenreichtum, beträchtliche Ausdehnung der den Dialog umrahmenden oder in ihn verflochtenen Erzählungen zeichneten die Gespräche des Pontikers ebensosehr aus wie der naturtreue „mittlere Konversationston", der ihnen nachgerühmt wird. Dabei haben sie, die in tragische und komische unterschieden wurden, eine weite Tonleiter von Stoffen und Behandlungsarten umspannt. Das Gespräch „von der Scheintoten" schilderte eine wunderbare Heilung, die Empedokles vollbracht hatte. Eine andere seiner hierher gehörigen Schriften führte den Leser in die Unterwelt, wieder eine andere ließ einen Magier an Gelons Hof gelangen und dort von einer Umschiffung Libyens berichten. Der mehrbändige „Abaris" endlich, in welchem neben diesem hyperboreïschen Wundermann auch Pythagoras redend auftrat, scheint geradezu ein von Gesprächen durchsetzter Roman gewesen zu sein.

War der Schriftsteller Herakleides größer als der Philosoph? Fast möchte man es vermuten. Denn während die Kunstform seiner Werke immer wieder gepriesen und noch von Varro und Cicero nachgeahmt ward, ist die Zahl eigentümlicher Lehren, die ihm, von seinen großen astronomischen Neuerungen abgesehen, zugeschrieben werden, nicht eben beträchtlich. Freilich lassen uns unsere Quellen gar oft im Stich. Die abderitische Atomistik ist von Herakleides modifiziert und in dieser modifizierten Gestalt von Asklepiades, dem Gründer der „methodischen" Schule der Arzneikunst (1. Jahrhundert v. Chr. G.), beibehalten worden.[2] Doch sind wir über die Natur und den Umfang dieser Umgestaltung keineswegs im klaren. Die größte Wahrscheinlichkeit spricht indes dafür, daß Herakleides die Lehre von den Atomen durch eine solche von den Molekülen ergänzt hat, indem er die einzelnen Stoffe zunächst aus nur „locker gefügten" unwahrnehmbar kleinen Körperchen bestehen ließ, die indes ihrerseits, wenn sie aufeinander prallen, in die wahrhaft letzten Urteilchen, die „Splitter", zerfallen sollen. Von der Zahl und der Größe, der Gestalt und der Anordnung dieser „Splitter" sollte dann

die Beschaffenheit der aus ihnen zusammengesetzten „locker gefügten Körperchen“ und damit die der einzelnen Stoffarten abhängen. Ist dem so, dann stellt die Physik des Herakleides, mit der der Abderiten verglichen, offensichtlich eine bedeutsame Annäherung an die Vorstellungsweise der modernen Wissenschaft dar. Daß er dabei an dem Fundament der Atomenlehre, der objektiven Wirklichkeit nur der mechanischen Eigenschaften der Urkörperchen, festhielt, wird durch vollgültige Zeugnisse sichergestellt. Freilich kann die Körperwelt in den Augen des gottesgläubigen Platonikers nicht dieselbe gleichsam souveräne Bedeutung besessen haben, wie in jenen der Abderiten, deren Götter selbst aus Atomverkettungen entstanden sein und nahezu jedes Einflusses auf den Weltprozeß entbehren sollten. Sein Standpunkt mochte in diesem Betracht demjenigen moderner Theologen gleichen, die sich gegen die Entwicklungslehre nicht mehr sträuben, in der Evolution aber nicht eine letzte Urtatsache, vielmehr nur ein Werkzeug göttlicher Absichten erblicken. Die demokriteïsche Wahrnehmungslehre hat Herakleides, wie uns der Titel eines seiner Bücher lehrt („Über Idole gegen Demokritos“) bestritten. Auch gegen Heraklit hat er polemisiert, nicht minder gegen dessen eleatischen Antipoden Zenon, während er die Geschichte der pythagoreïschen Schule mit Liebe behandelt hat. Seine Schriften ethischen und politischen, mathematischen und physikalischen, dialektischen, literarischen und musikhistorischen Inhalts füllten viele Bände. Demselben Zug zum enzyklopädischen Wissensbetrieb begegnen wir in noch weitaus gesteigertem Maße bei einem anderen und größeren Denker, der gleich dem Pontiker aus Platons Schule hervorgegangen ist und gleich diesem in ihr keinen Platz gefunden hat.

Zweites Kapitel.

Das Leben des Aristoteles.

Von Religionsstiftern abgesehen, hat kaum ein anderer Einzelner das Geistesleben der Menschheit so nachhaltig beeinflußt wie Sokrates. Allein diese Einwirkung war vielfach eine vermittelte. Man gewahrt sie auch dort, wo der Name des Sokrates niemals erklungen ist. Ein anderes Los fiel dem vornehmsten seiner Enkelschüler. Die Siegeslaufbahn des Aristoteles hat nicht ihresgleichen. Anderthalb Jahrtausende nach seinem Hintritt nennt ihn der große Dichter des Mittelalters den „Meister der Wissenden“.[1] Kirchen-

versammlungen des christlichen Europa verpönen jede Abweichung von den metaphysischen Grundlehren des heidnischen Denkers; manch ein Holzstoß flammt auf, um seine Gegner zu verzehren. Und der von der Christenheit Hochgefeierte ist zugleich der Abgott der islamischen Welt geworden. In Bagdad und Kairo, in Cordova und Samarkand lenkt Aristoteles die Geister. Der Kreuzfahrer und der Moslem vergessen ihres Streites, wenn sie sich in Lobpreisungen des griechischen Weisen überbieten.

Eine wundersame Verschlingung der Schicksalsfäden! Die Wiederbelebung der aristotelischen Philosophie hat das mittelalterliche Europa den Arabern verdankt.[1] Diese schöpften ihre Kenntnis aus Übersetzungen der Syrer, denen als Glaubensverwandten der christlichen Griechen und als Stammverwandten der semitischen Araber hier die Vermittlerrolle zufiel. So hat der tote Aristoteles tief eingreifende orientalisch-okzidentalische Wechselwirkungen erzeugt und sein Teil zur Verwirklichung des Ideals beigetragen, das seinem großen Schüler vor der Seele stand, zu jener Verschmelzung des Morgen- und des Abendlandes, die Alexander in manch einer heißen Schlacht zu erstreiten bemüht war.

Das Schülerverhältnis Alexanders zu Aristoteles, des Weltbeherrschers zum Gedankenbeherrscher, mutet uns wie eine der seltsamsten Launen der Geschichte an. Den Grund dazu hat wohl schon die Beziehung gelegt, welche den Vater des Philosophen mit dem mazedonischen Hof verband. Nikomachos, ein Bürger der unansehnlichen andrischen Pflanzstadt Stageira, der namhafte, auch literarisch tätige Sprößling einer Asklepiadenfamilie, stand als Leibarzt und vertrauter Ratgeber Philipps Vater Amyntas nahe. So hat Aristoteles seine Kinderjahre an einem Königshof verbracht; vor den entnervenden Einflüssen des Hoflebens blieb jedoch der frühverwaiste Knabe bewahrt.[2] Er ist unter der Obhut eines Vormunds, Proxenos, vielleicht in dessen mysischer Vaterstadt, Atarneus, aufgewachsen. 17 Jahre alt, begab er sich nach Athen und trat in die Schule Platons ein (367).

Hier verweilte er zwei Jahrzehnte lang, bis zum Tode des Meisters. Über das Verhältnis des Jüngers zum Schulvorstand waren im Altertum Erzählungen im Umlauf, deren Wahrheit wir zum Teil noch zu kontrollieren vermögen.[3] Es wird gemeldet, daß Aristoteles die wiederholte Abwesenheit Platons dazu benützt habe, sich überwiegenden Einfluß in der Schule zu verschaffen, weshalb jener ihn der Undankbarkeit geziehen und mit einem Füllen verglichen hat, das gegen die Mutter ausschlägt. Dies erweist sich bei näherem Zusehen als müßiges Gerede. Nicht nur legt Aristoteles in seinen uns erhaltenen Werken tiefe Ehrerbietung gegen seinen großen Lehrer an den Tag. So an jener berühmten

Stelle der „Ethik", an welcher er der Bestreitung der Ideenlehre das schöne Wort voranschickt: es falle ihm schwer, eine von befreundeter Seite eingeführte Doktrin zu bekämpfen, aber die Wahrheit heische dieses Opfer. Denn sei uns zwischen der Rücksicht auf diese und der auf einen Menschen die Wahl gelassen, „so gebiete es die Pietät, die Wahrheit höher zu ehren". Das Wichtigste ist die einfache Tatsache, daß er jenen ganzen langen Zeitraum zu Athen und in der Akademie verbracht hat. Auch das entbehrt nicht aller Bedeutung, daß ein literarischer Gegner, der Aristoteles in jenem Zeitabschnitt angriff, dies nicht in wirksamerer Weise tun zu können glaubte, als indem er gerade die ausschließlich platonische Ideenlehre zur Zielscheibe seines Angriffs machte. „Er schlug Platon und wollte Aristoteles treffen," so meldet unser Gewährsmann. Daraus erhellt, daß in jener Epoche Aristoteles schlechtweg als ein Glied des platonischen Kreises galt und daß von Mißhelligkeiten zwischen den beiden Männern den Außenstehenden jedenfalls nichts bekannt war. Jene polemische Schrift aber war das Werk eines Schülers des Isokrates, Kephisodoros mit Namen, und hing mit der Rivalität zusammen, die zwischen Aristoteles und Isokrates bestanden hat. Der Stagirit erteilte nämlich schon damals Unterricht, zwar nicht in der Philosophie, wohl aber in der Rhetorik; und daß er auf die anmaßende Äußerlichkeit des älteren Lehrers der Redekunst mit Geringschätzung herabblickte, das würden wir auch dann vermuten dürfen, wenn es nicht ausdrücklich bezeugt wäre. Er hat die Inferiorität seines angesehenen Nebenbuhlers öffentlich gegeißelt.

Auch sonst war er in jenem Lebensabschnitt mit der Feder bereits eifrig tätig. Der größte Teil, wenn nicht die Gesamtheit seiner Dialoge, ward verfaßt, ehe er Athen den Rücken kehrte. Dazu entschloß er sich erst, als der greise Meister den letzten Atemzug getan hatte (347), nicht anders als wie für diesen selbst die Hinrichtung des Sokrates dereinst das Signal zum Aufbruch gegeben hatte. Nicht nur war das Band, das ihn bis dahin an Athen kettete, zerschnitten; er hat überdies in Speusipp augenscheinlich nicht den zur Schulleitung am meisten Berufenen erblickt. Dafür spricht der Umstand, daß mit ihm auch Xenokrates Athen verlassen hat. Die beiden eng befreundeten jungen Philosophen wählten Assos, eine in Mysien gelegene Küstenstadt, zum Schauplatz ihrer Tätigkeit.[1] Dort wirkten bereits Erastos und Koriskos, zwei andere Jünger Platons, unter dem Schutze des ihnen eng verbundenen Hermias, des Stadtfürsten des nahe gelegenen Atarneus, der, einst ein Sklave des Tyrannen Eubulos, sich zu dessen Nachfolger aufgeschwungen hatte. So entstand in Assos eine förmliche Philosophenschule. Hermias, ihrem Schutzherrn, muß Aristoteles auch persönlich nahegetreten sein: er

hat nach dessen Ende sein Andenken in tiefempfundenen Versen enthusiastisch gefeiert. Das Fürstentum des Hermias bildete nämlich einen Vorposten der mazedonischen Macht, die an dieser Stelle mit der persischen zusammenstieß. Diesem Konflikt ist Hermias zum Opfer gefallen, indem der Rhodier Mentor, ein Befehlshaber persischer Truppen, ihn unter dem Vorwand diplomatischer Verhandlungen aus der Stadt lockte, gefangen nahm und an den Großkönig sandte, der ihn eines schimpflichen Todes sterben ließ (341). Doch hatte Aristoteles Assos schon vor diesen Ereignissen, nach dreijährigem Aufenthalt daselbst, verlassen und sich (344) nach Mitylene, der Hauptstadt des benachbarten Lesbos, begeben. Hier mag er sich bald nach der Gefangennahme des Hermias mit dessen Schwester und Adoptivtochter Pythias vermählt haben, und von hier aus ward er (342) an den mazedonischen Hof berufen, dem er sich zugleich durch seine literarischen Leistungen, durch die Erinnerung an seinen Vater, den königlichen Leibarzt, und vor allem wohl eben durch seine enge Verbindung mit Hermias, dem Opfer der mazedonischen Politik, empfohlen haben wird: mit sicherem Blick erkannte König Philipp in dem aufstrebenden Gelehrten und Schriftsteller den geeigneten Erzieher seines damals 14jährigen Sohnes.

Mazedoniens Könige waren stets auf „moralische Eroberungen" in Hellas ausgegangen. Schon zur Zeit der ersten Perserkriege, da Alexander I. den Anspruch auf Teilnahme an den olympischen Spielen durch die Aufweisung seines bis auf Herakles zurückreichenden Stammbaumes zu erhärten bemüht war.[1] Jetzt war Philipp ein Mitglied der delphischen Amphiktionie geworden; er hatte die pythischen Spiele als Vorstand geleitet; er war tatsächlich bereits der Protektor Griechenlands. Wie konnte da der zu noch größeren Dingen bestimmte Kronprinz der Bildungsmittel entraten, nach deren Besitz damals griechische Fürsten und Staatsmänner eifrigst strebten? Allein es mochte, selbst von der Möglichkeit politischer Verwicklungen abgesehen, untunlich erscheinen, ihn mitten unter die athenischen Demokraten in die Schule des Isokrates oder in jene Speusipps zu senden. Da ergriff der König eine Auskunft, die seiner erzieherischen Einsicht zur Ehre gereicht. Alexander sollte fern vom Getümmel des Hoflebens in ländlicher Stille unter der Leitung der hervorragendsten Lehrkraft, die zur Verfügung stand, seine Studien vollenden. Dazu ward das im Südwesten der Residenz am Fuße des Waldgebirges Bermion gelegene Mieza ausersehen, oder vielmehr das in der Nähe dieser Stadt befindliche, einer ausgedehnten Tropfsteinhöhle benachbarte Nymphenheiligtum. Dort ward gleichsam eine Privatuniversität errichtet. Noch in später Zeit zeigte man Touristen die Steinbänke und die schattigen Baumgänge der Schule, in der einst Aristoteles

wohl nicht der einzige Lehrer und Alexander schwerlich der einzige Schüler war. Wir dürfen uns vielmehr jenen an der Spitze eines Lehrerstabes und den jungen Prinzen von Studiengenossen umgeben denken, die dem mazedonischen Hochadel entnommen waren. Nur zwei Jahre lang dauerte diese Universitätszeit Alexanders. Hatte er doch bereits 340 den auf einem Kriegszug abwesenden Vater als Regent zu vertreten. Nach Erfüllung dieser Pflicht aber mag er noch ein paar Jahre hindurch den durch die Teilnahme an den väterlichen Feldzügen mehrfach unterbrochenen Umgang mit dem Weltweisen genossen haben.

Das Maß des Einflusses zu bestimmen, den Aristoteles auf seinen hochstrebenden Schüler geübt hat, ist uns leider nicht vergönnt. Leichter fällt es, die Stelle zu bezeichnen, an welcher dieser Einfluß versagt hat.[1] Der Stagirit war von nationalem Bewußtsein erfüllt, ja von nationalem Hochmut durchtränkt. Ihm galt die Scheidungslinie zwischen Griechen und Barbaren als eine unverrückbare. Jene habe die Natur zum Herrschen, diese zum Dienen bestimmt. Der Welteroberer hingegen, der im Osten sogar persische Tracht anlegte, persischen Hofbrauch annahm und Orientalen mit hohen Ämtern betraute, hat an jenen Schranken mit Macht gerüttelt und ihren schließlichen Zusammenbruch vorbereitet. Des Aristoteles hierauf bezügliche Ratschläge wurden nicht beachtet. Vielleicht hat hier die Erkaltung in dem Verhältnis der beiden Männer ihren Anfang genommen, jene wachsende Entfremdung, deren Spuren man in dem Ton der Briefe Alexanders wahrzunehmen glaubte und die durch das schwere Zerwürfnis des Königs mit seinem einstigen Studiengenossen Kallisthenes, dem Neffen des Aristoteles, fast sicherlich verschärft war. An Ehrungen und an pekuniärer Unterstützung der Forschungen seines Lehrers hat es der mächtige Schüler begreiflicherweise nicht fehlen lassen. Schon Philipp hatte dem Prinzenerzieher seine volle Gunst gewährt und ihn mit dem Wiederaufbau des von ihm selbst zerstörten Stageira betraut. Ein Jahr nach dem Regierungsantritt Alexanders ist Aristoteles nach Athen zurückgekehrt und hat dort im Osten der Stadt im Anschluß an die Lykeion genannte Turnansalt seine eben diesen Namen tragende Schule (daher unser „Lyzeum") gegründet (335). Ein ungeheurer Denk- und Wissensstoff wurde in den Vorlesungen bewältigt, aus denen die uns erhaltenen Lehrschriften hervorgegangen sind.

Wie Alexanders Thronbesteigung die athenische Lehrtätigkeit seines Meisters eröffnete, so hat sein Tod ihr das Ziel gesetzt. Alle Antipathien, aller Haß und alle Mißgunst, die Aristoteles jemals erregt hatte, gelangten nunmehr, da sein Beschützer verschwunden war, zum Ausbruch. Manche Umstände vereinigten sich, um diesen Ausbruch zu einem ebenso plötzlichen als gefährlichen zu machen. Der Stagirit war niemals ein prak-

tischer Politiker gewesen.[1] Der mazedonischen Expansion hat er keinerlei Vorschub geleistet. Ja, der scharfblickende Denker hat, so wundersam es klingen mag, die Tragweite des vor seinen Augen sich vollziehenden weltgeschichtlichen Umschwungs nicht geahnt — vielleicht eben darum, weil ihm dessen Träger allzu nahe stand! Der Gedanke, daß das monarchische Regiment zur Herrschaft auch in Griechenland berufen sei, ist ihm niemals gekommen. Kein Satz seiner „Politik" verrät eine derartige Erkenntnis oder gar eine dahin zielende Neigung. Sein Herz hing nach wie vor an der hellenischen Polis, und seine Zukunftsideale galten wie jene Platons ausschließlich ihrer Um- und Neugestaltung. Bundesgenossen, nicht Untertanen des mazedonischen Königreichs sollten die Griechen sein. Allein all das hinderte nicht, daß der Erzieher des allmächtigen Herrschers, der dessen Schutz genoß und ihm vielfachen Dank schuldete, im Licht eines mazedonischen Parteigängers erschienen ist. Stand er doch auch zum Statthalter Antipater im Verhältnis warmer und offenkundiger Freundschaft. Überdies war der Sohn seines Vormunds, der von ihm adoptierte und in seinem Testament zum Gemahl seiner Tochter Pythias bestimmte Nikanor, ein hoher Offizier im Heere Alexanders. Als solcher ward Nikanor ein Jahr vor dem Tode seines Gebieters mit einer Aufgabe betraut, welche die lebhafteste Abneigung gegen ihn und alle, die ihm nahe standen, erregen mußte. Bei der olympischen Festversammlung des Jahres 324 ließ er durch Heroldsruf ein von ihm überbrachtes königliches Reskript verkünden, das die Wiederaufnahme aller Verbannten in herrischem Ton gebot und die widerstrebenden Staaten mit sofortiger schwerer Strafe bedrohte. Der Eindruck dieses Gewaltakts war der denkbar tiefste. In laute Jubelrufe brachen die in ungeheurer Zahl anwesenden Schützlinge Mazedoniens aus, denen die Heimkehr verheißen und damit die Rückkehr zu Wohlstand und Machtbesitz gesichert ward; Erbitterung und Betrübnis herrschte in den Reihen ihrer Gegner, vor allem der Athener. Dem Redner Demosthenes wurde es trotz seiner so oft und so nachdrücklich bekundeten patriotischen Gesinnung schwer verübelt, daß er sich zum Führer der Festgesandtschaft hatte wählen lassen und so mit Nikanor in persönliche Berührung kam. Des Stagiriten väterliche Freundschaft für diesen aber war wohlbekannt; gewiß ist er auch mit dem nach langer Abwesenheit aus dem fernen Osten Zurückgekehrten in Olympia zusammengetroffen, wenn er nicht gar seinen Besuch zu Athen empfangen hat. Die Flutwelle des damals aufgeregten Hasses mußte sich auch über Aristoteles ergießen.

Zur Anklage, die im nächstfolgenden Jahr wider den Philosophen erhoben ward, und die wie üblich auf Religionsfrevel (Asebie) lautete,

verbanden sich die ihm feindseligen Elemente: die religiöse Orthodoxie, vertreten durch Eurymedon, den Hauptpriester der eleusinischen Demeter, und die Rhetorenschule des Isokrates, dessen Gehässigkeit gegen den Stagiriten sein Enkelschüler Demophilos, der Sohn des Geschichtsschreibers Ephoros, geerbt hatte.[1] Unter den Anklagepunkten befand sich auch die Ehrung Hermias', des Stadtfürsten von Atarneus, der als Tyrann oder illegitimer Fürst, als einstiger Sklave und als Eunuch der ihm von Aristoteles dargebrachten Huldigungen, einer nach Delphi gestifteten Bildsäule und der uns erhaltenen poetischen Verherrlichung seiner „Mannestugend", dreifach unwert erschienen ist.

„Athen soll sich nicht zum zweitenmal an der Philosophie versündigen" — mit diesem Wort, so heißt es, hat der Angeklagte seine Flucht begründet.[2] Er kehrte der Stadt den Rücken, in der er zu Füßen Platons gesessen, in der er als hochangesehenes Schulhaupt gewaltet und deren Verfassungsentwicklung er mit Sorgfalt und Billigkeit, ja nicht ohne Liebe, geschildert hatte.

Nach einer sicheren und behaglichen Zufluchtsstätte brauchte er nicht weit zu suchen. Zu Chalkis im benachbarten Euböa, in der Heimat seiner Mutter, besaß er ein von dieser ererbtes Anwesen, dessen Frieden er jedoch nur kurze Zeit genießen sollte. Er ist daselbst alsbald (322), erst 62 Jahre alt, verschieden.

Des Aristoteles letztwillige Verfügungen sind uns erhalten; sie gewähren einen lehrreichen und anziehenden Einblick in die Sinnesart, in die Privat- und Familienverhältnisse des außerordentlichen Mannes.[3] Von der Lehranstalt ist darin nicht die Rede; sie hatte er, samt allem Zubehör, ebenso wie seine umfangreiche Privatbibliothek, schon bei Lebzeiten, wohl anläßlich der Übersiedelung nach Chalkis, dem von ihm gewählten Schulnachfolger Theophrast übergeben. Zum Testamentsexekutor wird Antipater bestellt. Der zum Eidam ausersehene Nikanor soll sich „zugleich wie ein Vater und ein Bruder" der noch in zartem Alter befindlichen zwei Kinder annehmen. Die Tochter war, wie bemerkt, nach ihrer Mutter Pythias benannt. Das mit dieser, der Adoptivtochter des Hermias, geschlossene Ehebündnis scheint ein überaus glückliches und hochgestimmtes gewesen zu sein. Die Gebeine der Frühverstorbenen sollen jetzt ihrem einst geäußerten Wunsche gemäß mit jenen des Gemahls vereinigt werden; auch Totenopfer scheint er ihr wie einer Heroine dargebracht zu haben. Die zweite Verbindung des Aristoteles war, wie es scheint, in seinem Gefühlsleben weniger tief verankert. Seine Wahl war auf ein augenscheinlich gutartiges und verständiges Geschöpf gefallen, das dem rastlos Schaffenden eine ruhige und seiner geistigen Riesenarbeit fördersame Häuslichkeit bereitet hat.

Der Name Herpyllis begegnet sonst fast nur in Hetärenkreisen. Dazu stimmt ihre Stellung als Kebse (das heißt als Haushälterin und Konkubine), die übrigens zu Athen von Anstoß frei und auch nicht alles Rechtsschutzes bar war. Aristoteles, dem Herpyllis einen Sohn, Nikomachos, geboren hatte, rühmt im Testament ihr Wohlverhalten, sorgt für ihren auskömmlichen Unterhalt, ebenso für Hausrat und Dienerschaft, und bietet ihr als Wohnsitz das „Logierhaus nächst dem Garten" seines euböischen Besitzes an, falls sie nicht das alte und wohl altväterische Stammhaus in Stageira zu bewohnen vorziehen sollte. Von der also bezeigten Erkenntlichkeit und Sympathie hebt sich in deutlicher Nüancierung der Überschwang begeisterter Liebe und Verehrung ab, die der Philosoph der eigenen Mutter, nicht minder dem väterlichen Freunde Proxenos und dessen Angehörigen geweiht hat. Eine Statue der Mutter soll nach Nemea gestiftet werden; ebenso wird die Anfertigung von Bildsäulen des Nikanor und seiner Eltern angeordnet, desgleichen eines Weihgeschenkes zur Erinnerung an eine von Nikanor glücklich bestandene Gefahr, worunter wohl eine Kriegs- oder Seegefahr zu verstehen ist. Gegen die Sklaven beiderlei Geschlechtes, von denen keiner verkauft werden soll, hat sich Aristoteles auch noch im Tod als ein gütiger Herr erwiesen.

Drittes Kapitel.

Aristoteles, der Mensch und der Schriftsteller.

„Gemäßigt bis zum Übermaß" — mit diesem, wie der Zusammenhang lehrt, unbeabsichtigten Witzwort hat ein antiker Biograph das Wesen des Stagiriten aufs treffendste bezeichnet.[1] Das griechische Ideal des Maßes, des harmonischen Gleichgewichts der Kräfte, es war wie in seiner ethischen Theorie so in seiner Persönlichkeit verkörpert. Heftige Leidenschaften scheinen ihm immerdar fremd geblieben zu sein. Als ihm, offenbar aus politischen Gründen, die Ehren aberkannt wurden, die ihm Delphi ob seiner Verdienste um die Geschichte der pythischen Spiele zugesprochen hatte, schrieb er an Antipater: „Mit den delphischen Beschlüssen steht es so, daß sie mich weder ernstlich betrüben, noch auch völlig gleichgültig lassen." Eine derartige, von jeder gewaltsamen Störung freie, aber auch keineswegs stumpfer Unempfindlichkeit zuneigende Gemütsverfassung war ihm durchweg eigen. Damit war eine Grundbedingung für seine unermeßliche, niemals rastende Geistes-

tätigkeit gegeben. „Arbeitsreich“, das ist das erste Beiwort, das ihm aus dem Schreibrohr fließt, wo er die „Tugend“ und zugleich seinen Freund Hermias feiert. Auch der Taten des Herakles gedenkt er daselbst in vorderster Reihe. Jenem Päan fehlt es nicht an dem dichterischen Schwung, der in einem anderen seiner poetischen Versuche, der Elegie auf Eudemos, so bald erlahmt ist (vgl. II [4] 55). In den Prosawerken begegnen uns nur selten Ausbrüche starker Empfindung, die freilich in ihrer Vereinzelung nur um so größere Wirkung üben. So jene uns schon bekannte Lobpreisung der Wahrheit (vgl. S. 16f.), vor allem aber das die Gerechtigkeit verherrlichende Wort, sie sei die „vollendete Tugend“, an deren wundergleiche Schönheit „nicht der Morgenstern und nicht der Abendstern“ heranreicht.

Die zahlreichen und umfänglichen Lehrschriften offenbaren uns das Denken ihres Urhebers weit deutlicher als sein Wollen und Empfinden.[1] Ein erst vor wenigen Jahren wiedergewonnenes Buch bringt uns den Stagiriten menschlich einigermaßen näher. Die „Staatsverfassung der Athener“ nimmt eine Mittelstellung ein zwischen seinen streng sachlichen, um nicht zu sagen trockenen Schulschriften und seinen höchstpersönlichen Äußerungen (Testament, Gedichte und Brieffragmente). Es ist dies eine zu einem leicht lesbaren Buch verarbeitete Materialiensammlung, eine der zahlreichen Vorarbeiten zu dem systematischen Werk über Politik. Hier, wo Aristoteles sich wie plaudernd gehen läßt, nehmen wir die Eigenart seines Geschmacks deutlicher wahr, und blicken auch, da uns seine Vorlagen und Quellen zum Teil wenigstens bekannt sind, tiefer als sonst in sein Verhältnis zu Vorläufern und Mitforschern. Der Eindruck, den wir so gewinnen, ist durchweg jener einer wohltuenden Vornehmheit. Von seinen mühevollen Forschungen macht der Verfasser kein Aufhebens. Er berichtigt stillschweigend alte Irrtümer und weitverbreitete Mißverständnisse; er kränkt keinen Zeitgenossen, er verunglimpft keinen Vorgänger. Es fehlt jeder Anflug dessen, was man den eristischen Geist des Stagiriten nennen könnte und was mitunter zu ungerechten Urteilen den Anlaß gegeben hat. Man glaubte einen Zug unedler Rechthaberei wahrzunehmen, insbesondere in seiner Polemik gegen Platon. Hinter kleinlichen Ausstellungen in Detailfragen schien der Jünger die Abhängigkeit von seinem Meister in Ansehung der Grundlehren verstecken zu wollen. Diese Anklage gilt uns als unbegründet. Der Denker, dessen weitaus überwiegende Stärke in der Dialektik lag, versagte es sich allerdings nicht, auch geringe Verstöße gegen die systematische Strenge hervorzuheben und dabei eine Kritik zu üben, die uns nicht

selten als kleinmeisterlich gelten mag. Denn übermächtig ist in ihm die Lust am dialektischen Turnier, die ihn gelegentlich auch zu scharfer Selbstkritik geführt hat. Von jener unlauteren Absicht aber werden wir ihn freisprechen dürfen. Wandte er sich doch in den Vorlesungen, aus denen die Lehrschriften erwachsen sind, an jugendliche Zeitgenossen, die mit Platons Schriften wohl vertraut waren; ihnen brauchte er die Dankesschuld, die ihn an seinen großen Lehrer kettete, nicht immer von neuem und bei jedem Anlaß in Erinnerung zu bringen.

Ein anderer Grundzug seiner Geistesart, der in dem neuentdeckten Buche mit besonderer Kraft hervortritt, ist seine Freude am Detail. Alles Anekdotenhafte besitzt für ihn erheblichen Reiz. Die Lust an malerischen Einzelheiten bestimmt ihn zu gar mancher für die Hauptzwecke seiner Darlegungen entbehrlichen Abschweifung. Platon soll das Wohnhaus des jungen Aristoteles „das Haus des Lesers" genannt haben.[1] Gewiß hat dieser zu den Knaben und Jünglingen gehört, die von unersättlicher Lesegier erfüllt sind. Gleich einem anderen großen Enzyklopädisten, gleich Leibniz, wollte er alles gelesen haben, und diese Stärke des stofflichen Interesses hat mit den Jahren nicht ab-, sondern zugenommen. „Je einsamer und einsiedlerischer ich werde" — so schrieb der alternde Philosoph an Antipater —, „um so mehr Gefallen finde ich an Geschichten". Nicht nur die Phantasie liebte er an der bunten Mannigfaltigkeit der Geschehnisse zu weiden: auch der Humor war ihm nicht fremd und zog aus der Verkehrtheit menschlichen Handelns reiche Nahrung. Die Odysseus-Rolle, welche der Schlaukopf Themistokles bei der Beseitigung des Areopags so erfolgreich gespielt hat, die Täuschung der Athener durch den vertriebenen Fürsten Peisistratos, da dieser ein thrakisches Blumenmädchen als die ihn in die Heimat zurückführende Pallas Athene figurieren ließ, vor der das abergläubische Volk in die Knie sank — das und Ähnliches wird in der „Staatsverfassung der Athener" mit auffälliger Breite und mit offenkundigem Behagen geschildert. Wir glauben Aristoteles mit den kleinen Augen schelmisch blinzeln und ein spöttisches Lächeln um seine Lippen spielen zu sehen. Wir zweifeln nicht mehr an der Authentizität des ihm zugeschriebenen beißenden Witzwortes: „Zwei Dinge haben die Athener erfunden: den Getreidebau (nach der Sage von Triptolemos) und treffliche Gesetze. Der Unterschied ist nur dieser: das Getreide nützen sie, von den Gesetzen aber machen sie keinen Gebrauch."

2. Die Urteile der Alten über die stilistische Kunst des Stagiriten sind uns zu befremden gar sehr geeignet.[2] Den „goldenen Strom" seiner Beredsamkeit, die „unglaubliche Fülle und Süßigkeit" seiner Sprache,

deren Reichtum an „Farben“ sowie ihre hinreißende „Gewalt“ — wir suchen sie in den Schriften des Aristoteles vergebens. Wir nennen ihn einen fast immer eintönigen und farblosen, bald wortkargen, bald weitschweifigen, nicht selten dunklen, bisweilen nachlässigen Schriftsteller. Der Kontrast der Urteile und Eindrücke könnte nicht greller sein. Hier muß ein Mißverständnis obwalten. Es ist nicht anders, als ob wir die uns wohlbekannte Seite des Mondes schilderten, während der auf einem anderen Stern heimische Widerpart den für uns unsichtbaren, der Erde stets abgewandten Teil unseres Trabanten ins Auge faßte. Und so steht es in der Tat. Der Aristoteles der Alten ist nicht der unserige, und der unserige ist nicht jener der Alten. Was sie von seinen Schriften lasen oder doch vornehmlich lasen, das ist nicht auf uns gekommen; was wir besitzen, war ihnen zum Teil geradezu unbekannt, zum Teil konnten sie nicht daran denken, es ihrem Urteil über den Stilisten Aristoteles zugrunde zu legen. Unser Teil sind die Schulschriften, das ihrige waren die Gespräche. Diese, von denen uns nur kümmerliche Reste erhalten sind, meint der Stagirit, wo er von den „herausgegebenen“, im eigentlichen Sinne publizierten Werken spricht; sie, in denen übrigens, im Unterschiede zu den platonischen Dialogen, der Verfasser selbst als Gesprächsperson auftrat, wandten sich nicht an philosophierende Schulgenossen, sondern an die weiten Kreise der Gebildeten überhaupt, deren verwöhntem und verfeinertem literarischen Gschmack sie ein volles Genüge taten.

Daß aber unser Aristoteles nicht jener der antiken Kunstrichter war, das klingt weit verwunderlicher. Es gibt jedoch dafür ein vollgültiges Zeugnis: das aus der alexandrinischen Zeit stammende Verzeichnis aristotelischer Schriften.[1] Eines der uns geläufigsten Hauptwerke ist die „Metaphysik“. Umsonst suchen wir nach ihr in jenem Kataloge, während eine Anzahl von Büchertiteln zu dem Inhalt einzelner Stücke dieses Werkes paßt. Um diese Seltsamkeit zu begreifen, müssen wir den Ursprung und desgleichen die Schicksale jener Lehrschriften in Betracht ziehen. Wir haben diese auch Schulschriften genannt und schon wiederholt angedeutet, daß sie aus Vorlesungen hervorgegangen sind. Das bezeugen zum Teil noch ihre Titel. Das Werk über Physik heißt selbst in unseren Handschriften „Vorlesungen über Physik“. Die „Politik“ trug wenigstens dereinst die gleiche Aufschrift. Auch sonst stoßen wir manchmal auf den „Hörer“, wo wir den Leser erwähnt zu finden erwarten. Da fragt es sich, ob wir die Vorlesehefte des Aristoteles oder die Nachschriften seiner Zuhörer in Händen halten. Die Antwort darf, so scheint es, weder so einfach noch so allgemein gefaßt werden wie die Frage. Für bloße Schüleraufzeichnungen sind die meisten der

systematischen Werke viel zu gut; andererseits findet sich in ihnen gar manches, was ein gewiegter Lehrer füglich der Eingebung des Augenblicks überläßt und nicht schwarz auf weiß ins Kollegium mitbringt. Von dieser Art ist z. B. jene Anrede an das Auditorium, die wir am Schluß des logischen Lehrkurses lesen, eine Apostrophe, in welcher der Schöpfer der Logik angesichts der Neuheit der von ihm behandelten Materie zugleich Dank für das Geleistete und Nachsicht für das noch Fehlende in Anspruch nimmt. Der Entstehungsprozeß dieser, der systematischen Werke scheint nicht durchweg der gleiche und zumeist ein einigermaßen komplizierter gewesen zu sein. Sie sind wohl vorwiegend sowohl aus den die Vorträge vorbereitenden Aufzeichnungen als auch aus den Ab- und Nachschriften der Hörer hervorgegangen. Zum Teil mag der Meister selbst seinen ursprünglichen Entwurf später ausgeführt haben, zum Teil ist eine derartige Redaktion erst nach seinem Ableben unternommen, ja in einem Falle wenigstens ist sie erst lange nach diesem zu Ende geführt worden. Das letztere gilt, wie die eingehende Analyse des Werkes gezeigt hat, von der „Metaphysik", in welcher ursprüngliche knappe Entwürfe und ihnen nachfolgende breite Ausführungen, kurz unterschiedliche Behandlungen desselben Themas, nebeneinander hergehen und die auch ihren Namen nicht dem Verfasser, sondern einem späten Ordner verdankt, der sie hinter (metá) die Bücher von der Physik gestellt hat. Dieser Ursprung der Lehrschriften scheint auch allein geeignet, ihr auffälliges Schwanken zwischen übergroßer Gedrungenheit und überdeutlicher Weitläufigkeit zu erklären. Hier wird auf ein Beispiel mit so rätselhafter Kürze hingedeutet, daß das Verständnis nur angestrengtem Bemühen gelingen will; dort wird ein solches mit entbehrlicher Breite ausgeführt und erläutert. Und beides begegnet innerhalb derselben Abschnitte derselben Schrift. Da bleibt kaum etwas anderes übrig, als an die wechselnden Bedingungen des Vortrags sowohl wie auch der ihn vorbereitenden Niederschrift zu denken. Einmal drängt die Zeit, ein andermal ist sie im Überfluß vorhanden. Doch mag uns auch bisweilen das bloße Schlagwort des Kollegienheftes oder der Nachschrift, in anderen Fällen die volle Ausführung, die es im Vortrag erfuhr, vor Augen liegen.

Das Schicksal dieser Werke aber und, soweit sie als je ein Ganzes noch nicht vorhanden waren, ihrer Bestandteile war ein geradezu romanhaftes, ein so romanhaftes, daß man oft an der Wahrheit der hierauf bezüglichen Nachrichten gezweifelt hat.[1] Uns gelten diese Zweifel als grundlos, einfach darum, weil der Ausgangs- sowohl als der Endpunkt der Erzählung durch unanfechtbare urkundliche Zeugnisse gesichert ist: jener durch das Testament des Theophrast, dieser durch eine Mitteilung des Geographen Strabon, dessen Lehrer der sogleich zu erwähnende Tyrannion gewesen ist.

Theophrast hinterließ „alle“ seine „Bücher dem Neleus“, einem Freunde und Schüler, der zu Skepsis in der Landschaft Troas wohnhaft war. Die Erben des Neleus wußten nur den Geldwert der großen Büchersammlung, in welcher auch jene des Aristoteles enthalten war, zu schätzen. Doch eben ihre Habgier hat dem kostbaren Besitztum schwere Wunden geschlagen. Jene kleinasiatische Landschaft gehörte zum Königreich Pergamon, dessen Fürsten bald im Wetteifer mit den Ptolemäern Bücher zu sammeln begannen und die alexandrinische durch die pergamenische Bibliothek in Schatten zu stellen bemüht waren. Den Verlust ihres Schatzes fürchtend, vergruben ihn die Nachkommen des Neleus in einem Kellergewölbe, wo er zwar vor Nachstellungen bewahrt blieb, aber durch Feuchtigkeit und Insektenfraß argen Schaden erlitten hat. Endlich fand sich ein reicher Käufer, der Bibliophile Apellikon von Teos, durch dessen Vermittlung eine in kritischer Beziehung sehr mangelhafte, durch willkürliche Ergänzung der zahlreichen Lücken entstellte Publikation erfolgt ist. Als Sulla bald nach Apellikons Tode dessen bei der Eroberung Athens (86 v. Chr.) erbeutete Büchersammlung nach Rom brachte, hat der Bibliotheksbeamte und Grammatiker Tyrannion die mißhandelten Texte einer sorgfältigen Neubearbeitung unterzogen. Sie hat der Veranstalter der ersten, nach Materien gegliederten Gesamtausgabe der wissenschaftlichen Werke des Aristoteles und des Theophrast, Andronikos von Rhodos (Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. G.) dieser zugrunde gelegt.[1]

An der Tatsächlichkeit dieser Vorgänge ist ein Zweifel nicht gestattet. Anders steht es mit der Frage nach ihrer Tragweite.[2] Diese zu überschätzen, waren die an der Bergung und Nutzbarmachung der lange vermißten Hilfsmittel Beteiligten naturgemäß geneigt. So spricht Tyrannions Schüler Strabon von fast völliger Unbekanntschaft der älteren Peripatetiker mit den Werken ihres Meisters. Offenbar weit richtiger nennt der hier unbefangene Plutarch „die meisten“ jener Werke „dem Publikum damals noch nicht genau bekannt“. Die neuere Forschung ist den Spuren solcher Bekanntschaft sorgsam nachgegangen und hat der Vorstellung ein Ende gemacht, als ob es von keiner der Schulschriften vor der Publikation des Andronikos irgendwelche Abschriften gegeben hätte. Was wir jedoch für wahr halten dürfen, das ist, daß einige derselben völlig unbekannt, andere nur in unzuverlässigen, von Fehlern strotzenden Kopien ans Licht getreten waren, daß die Vertrautheit mit solchen Werken auf enge Kreise beschränkt war, und daß auch diesen jeder umfassende Überblick gefehlt hat. Auch ist es eine offenkundige Tatsache, daß die geschäftige Arbeit der Kommentatoren nicht vor der Zeit des Andronikos begonnen und daß das gründliche Studium der aristo-

telischen Philosophie eben mit diesem, der zugleich Erklärer und Herausgeber war, seinen Anfang genommen hat.

3. Neben den stilistisch gefeilten, fast durchgängig in Gesprächsform abgefaßten und neben den Schul- oder Lehrschriften gab es eine dritte Gattung aristotelischer Werke, die wir kurzweg als Vorarbeiten und Materialiensammlungen bezeichnen können. Einen uns geretteten Bestandteil solch eines Sammelwerkes haben wir bereits in der „Staatsverfassung der Athener" kennen gelernt. Das Gesamtwerk selbst, die „Politien" genannt, begriff in alphabetischer Ordnung die Darstellung von 158 einzelstaatlichen und bundesstaatlichen Verfassungen nebst einem Anhang über Tyrannen- oder Usurpatorenregierungen, wozu noch eine Monographie über „Gesetze der Barbaren" und eine Sonderuntersuchung über „territoriale Rechtsansprüche der Staaten" kam.[1] Daß der Meister bei der Gewinnung und Verarbeitung dieses massenhaften Materials von Schülern unterstützt worden ist, hat man längst vermutet. Darauf deutet auch das Schwanken der antiken Angaben in betreff der Autorschaft mehrerer derartiger Werke hin. Ausdrücklich wird das Rechtslexikon, das unter den Werken Theophrasts erscheint, einmal eine gemeinsame Arbeit des Lehrers und des Schülers genannt. Einen streng urkundlichen Erweis dieses Sachverhaltes besitzen wir erst seit wenigen Jahren: wir meinen die delphische Inschrift, die dem Aristoteles und seinem uns schon bekannten Neffen Kallisthenes ob ihres Verzeichnisses der „Sieger in den pythischen Spielen" und der vorangeschickten Untersuchung über den Ursprung jener Spiele Lob und Bekränzung zuspricht, und durch die ihm wahrscheinlich auch Ehrenrechte zuerkannt wurden (vgl. S. 22). Danach werden wir nicht mehr bezweifeln können, daß auch die zunächst für Alexander bestimmte, bald dem Aristoteles und bald dem Kallisthenes beigelegte Ausgabe der Ilias ein gemeinsames Werk der beiden Verwandten war. Wie von den pythischen, so hat der Stagirit auch von den olympischen Siegern gehandelt und in dem einen wie in dem anderen Fall ein Hilfsmittel der chronologischen sowohl als der kulturgeschichtlichen Forschung geschaffen. Von verwandter Art waren seine „Didaskalien", eine aus inschriftlichen Aufzeichnungen geschöpfte Übersicht über dramatische Aufführungen — eine wichtige Vorarbeit für seine zwei Bücher „über die Dichtkunst", von denen uns nur das erste erhalten ist. Daneben gingen Einzeluntersuchungen „über Tragödien" und „über Komödiendichter", dann „über Schwierigkeiten" bei Homer, bei Hesiod, Archilochos, Chörilos, Euripides einher; ja selbst die Details der Kostümkunde hat Aristoteles in den drei Büchern seines Dialogs „über die Dichter" gelegentlich zu erörtern nicht ver-

schmäht. Die noch vorhandenen drei Bücher seiner „Rhetorik“ und der verlorene, dasselbe Thema behandelnde Dialog „Gryllos“ haben gleichfalls auf einer Vorarbeit, der „Zusammenstellung“ der älteren Theorien der Redekunst, gefußt. Ebenso hat ihm zur Orientierung über seine philosophischen Vorgänger eine Anzahl von Monographien gedient, über die Pythagoreer, über die Philosophie des Archytas usw. usw.; ja, es gab von Aristoteles sogar Spezialschriften über einzelne platonische Werke. Die Geschichte der Medizin endlich hat sein Schüler Menon zum mindesten nach seinen Weisungen, vielleicht nicht ohne seine Beihilfe, behandelt. Diese aus dem Bereich der historischen Studien im weitesten Sinn des Wortes geschöpften Beispiele mögen dem Leser einen Vorgeschmack von der unermeßlichen Forschertätigkeit des Stagiriten geben. Der Aufspeicherung seiner Wissensschätze scheint nebst den langen athenischen Lehrjahren zumeist die Zeit gedient zu haben, die er zu Assos, zu Mitylene und in Mieza verlebt hat, während das Dutzend Jahre, das die athenische Lehrtätigkeit umspannt, wohl vor allem von der Ausarbeitung seiner Lehrkurse in Anspruch genommen war. Diese haben in ihrer Reihenfolge mindestens im großen und ganzen dem Fortgang vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Einfachen zum Verwickelten entsprochen.

Viertes Kapitel.

Aristoteles und seine Kategorienlehre.

Man spricht oft und nicht mit Unrecht vom Geheimnis der Individualität. Nicht daß wir in dieser das Werk von Kräften zu erblicken brauchten, die rätselhafter als andere wären. Das Rätsel besteht in der Menge und Verwicklung der dabei zusammenwirkenden Faktoren, in die uns überdies nur selten ein vollerer, niemals ein erschöpfender Einblick gegönnt ist. Auch auf der Entstehung der intellektuellen Eigenart unseres Philosophen ruht ein dichter Schleier. Nur an einem Punkte gelingt es uns, denselben zu lüften. Ein wesentlicher Zug jener Eigenart, die uns schon bekannte erstaunliche Freude am Detail, geht jedenfalls auf ein ungewöhnliches Maß von Beobachtungskraft und Beobachtungslust zurück; und diese dürfen wir getrost als das Erbteil ansehen, das Aristoteles von der langen Reihe seiner Ahnen, den Sprossen des Asklepiadengeschlechts, empfangen hat. Darin finden wir, wenn wir genauer zusehen, mehreres beschlossen.

Man kann zwei Grundtypen des Weltweisen unterscheiden. Bei dem einen überwiegt das Verlangen nach Wissensfülle, die Unersättlichkeit im Aufnehmen immer neuen und mannigfaltigen Erkenntnisstoffes; bei dem anderen das Streben nach innerer Widerspruchslosigkeit, nach unbedingter Folgerichtigkeit des Denkens. Es ist das selbstverständlich nur ein Unterschied des Grades; keines der beiden Elemente kann dort vollständig gefehlt haben, wo hervorragende philosophische Leistungen erzielt sind. Aber die Verschiedenheit ist darum eine nicht minder reelle. Ein Stein um Stein zu einem einheitlichen Denkgebäude fügender Descartes oder Spinoza und ein in Einzeluntersuchungen jeglicher Art unermüdlich sich tummelnder Leibniz oder Aristoteles stellen zwei weit voneinander abweichende Abarten einer gemeinsamen Gattung dar. Der von ruheloser Detailarbeit in Anspruch genommene Enzyklopädist mag noch so eifrig nach strenger Geschlossenheit seines Gedankenbaues trachten: sein Bemühen wird niemals von ebenso vollständigem Erfolge gekrönt sein wie das eines gleichwertigen, aber nicht von gleich starkem Drang nach Polymathie beseelten und dadurch zerstreuten Intellektes. Der Klärungstrieb aber wird in dem letzteren eine eigenartige Richtung nehmen. Er wird dem Bedürfnis nach Anordnung und Einteilung eines ungeheuren Wissensstoffes dienen. Der Enzyklopädist wird auf stoffbeherrschende Kunstgriffe sinnen, wie Leibnizens Begriffssprache einer war, oder er wird zum Klassifikator *par excellence* erwachsen. Das war die große Geistestat des Aristoteles. Hier vereinigte sich das angeborene und, wie wir vermuten dürfen, von den ärztlichen Vorfahren ererbte Vermögen der Beobachtung mit der Schulung, die dem jungen Asklepiaden in Platons Lehranstalt zuteil ward. Als er in diese eintrat, war die Altersphase des Meisters nicht mehr ferne. Die unablässigen Übungen in klassifikatorischer Dialektik, deren Niederschlag uns im „Sophisten" und im „Staatsmann" vor Augen liegt, bildeten eine einzigartige Vorschule für den künftigen Gliederer und Ordner des gesamten Wissensstoffes. Aristoteles ward zum Morphologen auf allen Gebieten der menschlichen Erkenntnis. Der Sinn für Ähnlichkeiten und Unterschiede, der Formsinn im höchsten Wortverstand, ist in ihm zu unvergleichlicher Kraft gediehen. Hier dürfen wir von seinem Genie sprechen, das ihn zur Gründung neuer Kenntniszweige befähigt hat, zur Schaffung von Disziplinen, die so weit voneinander abliegen wie die Logik und die komparative Anatomie, die vergleichende Übersicht über die Schlußformen menschlichen Denkens und jene über die Körperformen organischer Wesen. Freilich ist hier ein Vorbehalt vonnöten. Auch diesem Lichte hat der Schatten nicht gefehlt. Die Lust am Unterscheiden ward im Stagiriten bisweilen zur Distinktionswut gesteigert; sein virtuoser Form-

sinn ist nicht selten zur Freude an der Formel und ihrer Vervielfältigung, zum gehaltsarmen Formalismus entartet. Seine Begriffsmühlen mahlen immer aufs feinste; aber nicht immer ist ihnen genug des Kornes aufgeschüttet.

Noch ein anderer Grundzug scheint dem Wesen der großen Enzyklopädisten zu eignen. Wer in der Beobachtung und in der Detailforschung lebt und webt, der kann kaum umhin, das Individuelle allüberall hochzuhalten; ihm liegt die Versuchung fern, die Einzelexistenz in einem sie verschlingenden Allgemeinen untergehen zu lassen, mag dieses nun die platonische Idee oder die spinozistische Substanz sein. Es ist schwerlich eine Sache des Zufalls, daß der namhafteste Enzyklopädist der neueren Zeiten die Monadenlehre geschaffen und daß sein größerer antiker Vorgänger im Einzelding (im „tóde ti") den Typus der vollen Realität erblickt hat. Dies lehrt uns sogleich der erste Blick in das (der herkömmlichen Anordnung und wahrscheinlich auch der Entstehungszeit nach) erste Glied des logischen Lehrkursus: das Büchlein von den Kategorien.[1]

2. Kaum einer anderen Doktrin des Stagiriten ist so viel Ehre und so viel Unglimpf widerfahren wie seiner Kategorienlehre. Noch waren die Philosophenschulen zu Athen nicht geschlossen, als seine von den Kommentatoren mit zahllosen Erklärungen versehene, vom Neuplatoniker Porphyrios (geboren um 232 n. Chr. G.) mit einer Einleitung versehene und durch einen Kommentar in Gestalt eines Katechismus erläuterte Schrift über diesen Gegenstand ins Lateinische übertragen ward: diese Übertragung sowie die einiger wenigen anderen Elementarwerke des Aristoteles, besonders aber jener Einleitung des Porphyrios haben dann den Grundstock des logischen Unterrichts im Abendland gebildet.[2] Ebenso früh wurden die Syrer mit diesen Büchern bekannt, durch sie die Araber und allmählich das ganze islamische Morgenland, in welchem jene Einleitung des Porphyrios bis zum heutigen Tage das einzige Lehrbuch der Logik ist. Auf der anderen Seite haben sich Führer der verschiedensten, ja entgegengesetzter philosophischer Richtungen im Altertum wie in der Neuzeit in einem Schuldverdikt über die aristotelische Kategorienlehre zusammengefunden. Von Stoikern und Neuplatonikern, von Athenodor und Plotin, soll hier nicht die Rede sein. Aber auch nach Kant „raffte" Aristoteles die zehn Kategorien auf, wie sie ihm aufstießen. Dem stärksten Ausdruck der Geringschätzung begegnen wir bei J. S. Mill, der das Hohnwort nicht zurückhält, jene Aufzählung „gleiche einer Einteilung der Lebewesen in Menschen, Vierfüßler, Pferde, Esel und Ponys". Solch ein wegwerfendes Urteil über die Leistung eines hervorragenden Denkers trifft selten ins Schwarze. Weit häufiger ent-

springt es einem Verkennen der Absicht, die den Urheber jener Leistung geleitet hat. Wie ist, so fragen wir uns demnach, der Stagirit zu der Aufstellung der zehn „Gattungen von Aussagen“ gelangt, die die Frage nach einem: Was (welche Substanz, welches Wesen oder Ding), Wie beschaffen, Wie groß, Worauf bezogen, Wo, Wann beantworten oder ein Liegen, Haben, Tun, Leiden betreffen sollen? Vielleicht waren die Pfeile der Angreifer, insbesondere die des oben zuletzt genannten, auf einen bloß in ihrer Einbildung existierenden hochragenden Turm gerichtet, während sie über den in Wahrheit vorhandenen bescheideneren Bau hinwegfliegen, ohne ihn zu treffen. Einige der Beispiele, die in der Schrift von den Kategorien zu deren Erläuterung dienen, zeigen uns deutlich, welcher Einzelfall ihrem Verfasser bei jener Darlegung vorschwebt. Aristoteles sieht im Geist einen Mann vor sich, der sich in seiner Lehranstalt oder deren Umgebung, im Lyzeum, befindet, und geht der Reihe nach die Fragen durch, die sich mit Bezug auf ihn stellen und beantworten lassen. Alle Prädikate, die man diesem Subjekt erteilen kann, fallen unter die eine oder die andere jener zehn Gattungen, von der obersten Frage: w a s ist das hier Wahrgenommene? bis zu der untergeordneten, eine bloße Äußerlichkeit betreffenden: was hat jener Mann an sich? welches Zubehör oder welche Ausstattung, etwa Schuhe oder Waffen? Andere Fragen beziehen sich auf seine Beschaffenheit und seine Größe (weiß, sprachlich gebildet, so und so viel Fuß lang); unter eine andere Rubrik, die der Relation (Worauf bezogen), fällt die Antwort, wenn sie durch ein Schöner-Häßlicher, Größer-Kleiner, Doppelt- oder Halb so groß die ausdrückliche Beziehung auf einen oder mehrere zur Vergleichung herangezogene Gegenstände enthält. Das „Wann“ wird durch ein Gestern oder Vorgestern, das Tun und Leiden durch ein: „er schneidet oder brennt“ oder: „er wird geschnitten oder gebrannt“ erläutert. Diese Aufzählung soll das Maximum von Prädikaten umfassen, die sich irgendeinem Ding oder Wesen erteilen lassen. Wohlgemerkt, ein Maximum; denn kein Zufall kann es sein, daß nur an zwei Stellen der Werke des Aristoteles diese Vollzahl erscheint, während die zwei zugleich speziellsten und unwichtigsten Aussagearten, die auf das „Haben“ oder den Besitz und die auf das „Liegen“ oder die Stellung bezüglichen, sonst überall unerwähnt bleiben. Und in der Tat: welchen Sinn hätte es, von einem Stein oder einem Stück Eisen ein Haben oder von einer Kugel eine Stellung auszusagen? Dahin gehört es auch, daß mehrere andere der Kategorien gar häufig unter einem Gesamtnamen als „Affektionen“ zusammengefaßt, auch daß deren mehrere als „Bewegungen“ bezeichnet werden.

Welchen Zweck Aristoteles mit dieser Aufzählung und Einteilung

verfolgt hat — diese Frage hat viele und widerspruchsvolle Antworten gefunden.[1] Uns will bedünken, daß man nur von Nebenzwecken sprechen darf, neben dem einen Hauptzweck, den der Ordner und Gliederer des Wissensstoffes hier und allerwärts vor Augen hat. Das Verhältnis von Subjekt und Prädikat war durch Platon geklärt worden (vgl. II[4] 445f.). Da entstand naturgemäß die Frage: Wie viele und welcherlei Arten der Prädikation gibt es überhaupt? Welches sind die Unterarten dieser Hauptarten? Bestehen innerhalb jedes Prädikationsgebietes Gegensätze oder nicht? Über all das verbreitet sich der Verfasser der Schrift von den Kategorien. Dabei ergibt sich der Nebenzweck, der Dialektik genannten Disputierkunst, von deren gewaltiger Verbreitung und Bedeutung wir uns nur schwer eine angemessene Vorstellung machen können, ein neues Rüstzeug zu schaffen, der Verwirrung zu steuern, welche der teils unwissentliche, teils absichtliche Mißbrauch des Seinsbegriffes von seiten der Eleaten und der megarischen Eristiker hervorgerufen hatte. Es wird die Rolle dieses Wortes im Sinne der Existenz von seiner Rolle als Kopula oder Bindeglied der Rede geschieden, und es wird der Verwendungsbereich der Kopula allseitig umgrenzt. Es soll eine ausreichende Antwort auf die Frage erfolgen: Was k a n n ich sagen wollen, so oft ich von einem Subjekt behaupte, daß es e t w a s i s t? Dabei hält sich Aristoteles, wie es gar häufig seine Art ist, in einer gewissen mittleren Höhe der Abstraktion. Er läßt sich vielfach von den Formen der Sprache leiten, nicht immer aus Unvermögen, sich von diesen Banden zu befreien, sondern mindestens ebenso oft darum, weil die Erfordernisse der Dialektik ihm diesen ihren Tummelplatz zu verlassen nicht gestatten. Das Äußerliche mancher seiner Unterscheidungen mag ein Beispiel beleuchten. Die Erkenntnis oder das Wissen wird als ein Relationsbegriff bezeichnet, weil wir „Erkenntnis oder Wissen v o n e t w a s“ sagen. Von den Einzelerkenntnissen, wie der Grammatik oder Musikwissenschaft, aber gelte das nicht, weil wir nicht sagen „Grammatik oder Musikwissenschaft v o n e t w a s“. Bloß darum also, weil in den Namen der Einzelwissenschaften bereits ihr Gegenstand aufgenommen ist, wird ein derartiger Unterschied zwischen diesen und der sie alle umschließenden Gesamtwissenschaft statuiert. Andere und noch schlagendere Beispiele entziehen sich eben darum, weil sie sich ganz und gar auf rein sprachliche Unterscheidungen gründen, der Wiedergabe und der Erörterung.

3. Wir sind jetzt vorbereitet, die Begründung der eingangs erwähnten Einwürfe moderner Philosophen gegen die aristotelische Kategorienlehre zu beurteilen. Sie sind nicht völlig unbegründet, wenn wir den Erfolg, sie sind es, wenn wir die Absicht des Stagiriten in Betracht ziehen. Diese

war nicht oder doch nicht hauptsächlich auf die denkbar größte Vereinfachung, auf die Gewinnung allerobersten Stammbegriffe gerichtet. Unumwunden räumt Aristoteles ein, daß die Kategorie der „Beschaffenheit" von jener der „Relation" nicht mit voller Strenge zu scheiden ist. Er läßt es sich an der Anerkennung genügen, daß die Einzelinstanzen der „Beschaffenheit" nicht durch Prädikate bezeichnet werden, die einen Hinweis auf die „Relation" unmittelbar enthalten. Ja, er schrickt auch nicht vor dem Zugeständnis zurück, daß bisweilen dasselbe Prädikat die Einreihung unter beide Kategorien gestatte. Es sind Rücksichten der sprachlichen Zweckmäßigkeit, die seine Einteilung mehrfach beeinflussen, was ihn freilich hätte hindern müssen, diese gelegentlich doch auch im ontologischen Sinne zu verwerten. Sie leidet demgemäß, wenn man genauer zusieht, in der Tat hier an einem Zuviel, dort an einem Zuwenig, an jenen Mängeln, welche Mills Verwerfungsurteil in so greller Weise versinnlicht hat.[1] Die „Beschaffenheit" wird im Lauf der Untersuchung in zwei Hauptarten zerfällt: in (vorübergehnde) Zustände und in (dauernde) Eigenschaften. Wer möchte wohl behaupten wollen, daß diese zwei Arten darum nicht selbst in der Kategorientafel erscheinen durften, weil sie sich unter den Oberbegriff der Beschaffenheit zusammenfassen lassen? Gilt doch nach dem Zeugnis des Aristoteles etwas Ähnliches von eben diesem Begriff mit Rücksicht auf den Oberbegriff der Relation. Recht und unrecht hat Mill, wenn er die Unterscheidung zwischen dem „Wo" und dem „Liegen" „eine bloß sprachliche" nennt. Recht, insofern diese beiden Kategorien Unterarten einer gemeinsamen Gattung („räumliches Verhältnis") sind; unrecht, weil sie sich doch genügend unterscheiden, um voneinander unabhängige Fragen und Antworten zu gestatten. Auf die Frage: wo befindet sich A? mag die Antwort lauten: „in diesem Zimmer"; auf die Frage: welche Stellung nimmt er ein? müssen wir antworten: „die aufrechte, gebückte, sitzende, liegende" usw. Nicht entfernt kann jedoch davon die Rede sein, daß die zehn Kategorien, wie ein Zeitgenosse es ausdrückt, ebensowenig einer Vermehrung oder Verminderung fähig seien wie etwa die fünf regulären Körper. Nimmt es uns aber wunder, bei Aristoteles hier Notwendiges und Zufälliges bis zu einem gewissem Grade vermengt zu sehen, so wird diese Verwunderung durch die Erinnerung an naheliegende Parallelen gemildert. So ziemlich dieselbe Rolle, welche das unwesentliche „Haben" unter den Kategorien spielt, kommt unter den sechs Bestandteilen der Tragödie der „Gesangskomposition" zu. Der Verfasser der „Poetik" nimmt dieses opernhafte Element einfach darum mit auf, weil er es im griechischen Drama tatsächlich vorfindet, mag es auch jeder Ableitung aus der Natur des Dramas widerstreben. Und doch tritt es gleichberechtigt neben jene Elemente, die sich

aus dem Begriff einer durch agierende Personen dargestellten Handlung mit Notwendigkeit ergeben. Hingegen versäumt er es, beiläufig bemerkt, die Gebärdensprache des Schauspielers, die ja neben der „Diktion" ebenfalls zu den dramatischen Ausdrucksmitteln gehört, auch nur nebenher zu erwähnen; einfach darum, weil sie ihm kein Interesse einflößte und keine Handhabe zu wertvollen Erörterungen darbot. So kann man auch in unserem Falle notwendige, aus dem von Kant vermißten „Principium" ableitbare und unwesentliche, aus gelegentlicher Anschauung mitaufgelesene Bestandteile der Kategorientafel unterscheiden. Aristoteles konnte also folgern: Konkrete Gegenstände existieren in der Zeit und nehmen meßbare Teile des Raumes ein; ihre Beschaffenheit erschöpft sich nicht in dem Eigenschaftskomplex, den wir als ihr Wesen betrachten und als den Gehalt ihrer Namen ansehen; endlich bestehen sie nicht vereinzelt; sie werden vielmehr durch ein weit ausgedehntes Netz von Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen verknüpft. Darum lassen sich über sie insgesamt Aussagen machen, die unter die Rubriken des Zeitablaufs, des Ortes und der Raumgröße, des Wesens und der Beschaffenheit, der Relation, des Ausübens und Erleidens von Einwirkungen fallen. Wäre er so vorgegangen, so konnte ihm das Nebensächliche der Kategorien „Haben" und „Liegen" keinen Augenblick verborgen bleiben, und er hätte sie je nach der ihn leitenden Zweckmäßigkeitsrücksicht entweder gar nicht oder mit einem Vorbehalt, mit einem Hinweis auf ihren unwesentlichen Charakter und ihr beschränktes Anwendungsgebiet, mit aufgenommen. Er ist aber augenscheinlich hier gleichwie in der „Poetik" nicht also, nicht deduktiv verfahren; die Betrachtung des Bühnenbildes in dem einen, jene eines vor ihm stehenden Menschen in dem anderen Falle hat ihn geleitet; prinzipielle Erwägungen sind erst nachträglich, teils rechtfertigend, teils einschränkend, hinzugetreten.

Fünftes Kapitel.

Aristoteles als Logiker und Dialektiker.

Durch das Tor der Kategorienlehre treten wir in das Gebäude der Logik. Von der Satzlehre aus, welche die Hermenien-Schrift behandelt,[1] gelangen wir zur Lehre von den Schlüssen (erste Analytik), von dieser zur Beweislehre (zweite Analytik). Daran reihen sich die Bücher der Topik, die man auch eine Disputierkunst nennen könnte und deren Schlußbuch den Sondertitel der „sophistischen Widerlegungen" trägt.

Man darf die Logik die mindest fruchtbare aller Disziplinen nennen. Sie geradezu unfruchtbar zu schelten, das wäre eine über das Ziel schießende Ungerechtigkeit. Zu solcher Ungerechtigkeit könnte uns freilich der Rückschlag gegen die einstige Überschätzung dieser Disziplin verführen. Ihr Gründer befindet sich in einem seltsamen Widerspruch mit sich selbst. Er hat mit einem ungeheuren Aufgebot von originaler Denkkraft die Formen des Schließens untersucht, unterschieden und bis ins kleinste und feinste gegliedert. Er vollbrachte diese wahrhaft genial zu nennende Leistung nicht bloß oder auch nur überwiegend in der Absicht, auch diesen Teil des Geisteslebens erschöpfend zu schildern. Er glaubte vielmehr dadurch ein intellektuelles Hilfsmittel ersten Ranges, ein „Organon" aller wissenschaftlichen Forschung zu schaffen. Und siehe da: in all seinen zahlreichen, den ganzen Bereich des damals zugänglichen Wissens behandelnden Werken macht er von den „Arten" (*modi*) und „Figuren" des Syllogismus so gut wie keinen Gebrauch.[1] Er scheut auch nicht vor dem Zugeständnis zurück, daß dieser ganze gewaltige Formenreichtum sich ohne jeden Schaden für die Praxis auf eine einzige Grundform zurückführen läßt. Man darf hinzufügen, daß die Forschung der Folgezeit, so sehr sie auch sonst ihre Hilfsmittel ausgebildet und verfeinert hat, ihm hierin beipflichtet; daß die Figuren und die von seinen unmittelbaren Nachfolgern sofort erheblich vermehrten Modi eine Sammlung von Kuriositäten geblieben sind, welche die Geschichte der Wissenschaft aufbewahrt, diese selbst aber niemals praktisch verwertet hat.

Trotz alledem glauben wir der aristotelischen oder formalen Logik einen ausnehmend hohen Wert zusprechen zu dürfen. Und zwar nicht nur als einer Schule des subtilen, sondern auch als einem Förderungsmittel des richtigen Denkens. Diesen Wert aber erkennen wir weit mehr einem Nebenertrag als dem Hauptertrag der aristotelischen Leistung zu. Wir meinen die Lehre von den Fehlschlüssen, die Unterscheidung zwischen legitimen und unberechtigten Denkoperationen, die sich durch alle Teile des „Organon", das heißt der logischen Werke, hindurchzieht, zumeist aber in dem Buch von den „sophistischen Widerlegungen" zur Darstellung gelangt ist. Die Theorie der Fehlschlüsse gewährt uns noch heute die Möglichkeit, die sie unseren Vorgängern durch eine lange Reihe von Jahrhunderten gewährt hat, wahre und falsche Schlüsse, richtige und unrichtige Ableitungen rasch und sicher zu unterscheiden. Sie bewahrt uns, um an ein Börnesches Scherzwort zu erinnern, vor der Nötigung, jedesmal zum Ozean zu gehen, um uns die Hände zu waschen. „Hier liegt ein Zirkelschluß vor, dort eine Äquivokation; dieser Satz enthält eine unzulässige Verallgemeinerung, jener die unstatthafte Umkehrung eines an sich richtigen Urteils; in dem einen Fall ist die Ver-

neinung statt mit der Kopula irrigerweise mit dem Prädikat verbunden worden, in einem anderen ward die Identität der Art oder der Beschaffenheit nach mit der Identität der Zahl nach verwechselt" — solche und verwandte Urteile schnell zu fällen, ihre Anerkennung von seiten des Gegners im Nu zu erringen, falsche Sätze unverweilt mit einem ihre Falschheit bekundenden Stempel zu versehen, diese Möglichkeit verdanken wir jener formalen Logik, die als ein Ganzes und in den meisten ihrer Bestandteile ein Werk des Aristoteles ist.

Aus einer zwiefachen Wurzel ist die aristotelische Logik erwachsen. Sie ist aus den dialektischen Turnieren hervorgegangen, von denen die Volksversammlungen, die Gerichtssäle, die Philosophenschulen widerhallten; sie hat andererseits ihren Ursprung in den einsamen Betrachtungen jener Forscher, welche die mathematischen Disziplinen begründet und entwickelt haben. Für den dialektischen Kampf galt es, ein Maß und eine Regel zu suchen, den körnigen Gehalt von dem blendenden Schein zu unterscheiden, vor Täuschung zu bewahren und in gelegentlicher Vergeltung auch Täuschung zu erzeugen. Die Mathematik hingegen lieferte ein Musterbild für die Gewinnung allgemeiner Wahrheiten. Sie besaß schon damals, was wir in Euklids Lehrbuch wiederfinden: Definitionen, Axiome und aus beiden abgeleitete Theoreme. Wieviel Aristoteles in dieser Schule gelernt hat, ist unseres Wissens niemals nach Gebühr gewürdigt worden. Auf Schritt und Tritt begegnen wir in seinen Schriften den Definitionen geometrischer Figuren; eines der euklidischen Axiome: „gleiche Größen von gleichen Größen abgezogen, ergeben gleiche Reste", erscheint bei ihm gelegentlich in verkürzter und wie durch häufigen Gebrauch schon abgegriffener Gestalt; die obersten Erkenntnisprinzipien weiß er von den „in der Mathematik sogenannten Axiomen" kaum zu scheiden; stehende Exempel unbezweifelbarer Wahrheiten bieten ihm die Lehrsätze der Geometrie (z. B. die Winkelsumme des Dreiecks ist gleich zwei rechten); das immer wiederholte typische Beispiel der Unmöglichkeit ist gleichfalls der Geometrie entnommen (die Inkommensurabilität der Diagonale des Quadrats mit seiner Seite).[1] Die wissenschaftliche Strenge, welche der menschliche Geist in einer seiner Betätigungen bereits erreicht hatte, auf andere und zahlreiche Gebiete auszudehnen, das war augenscheinlich ein Hauptmotiv, welches den Schöpfer der Schlußlehre beeinflußt hat.

2. Den Kern und Mittelpunkt der aristotelischen Logik bildet die Theorie des Syllogismus. Zur Verdeutlichung seines Wesens mag uns vorerst ein alt-herkömmliches Beispiel dienen, das wir in der dem Aristoteles geläufigen Weise anführen wollen:

Sterblich sind alle Menschen;
ein Mensch ist N. N.;
N. N. ist sterblich.

Man bezeichnet die drei Sätze in dieser ihrer Reihenfolge als den Ober-, Unter- und Schlußsatz, die beiden ersteren auch als Prämissen oder Vordersätze; die drei hier zur Verwendung kommenden Termini nennt man den Ober-, Mittel- und Unterbegriff oder auch das Ober-, Mittel- und Unterglied. In unserem Beispiel bildet die Sterblichkeit das Ober-, N. N. das Unterglied, während das zwischen beiden vermittelnde Menschentum das Mittelglied darstellt. Hier unterbricht uns vielleicht ein rasch und scharf denkender Leser durch eine Reihe von Einwürfen: „Wie — so mag er ausrufen — ist es möglich, aus der Sterblichkeit aller Menschen auf die Sterblichkeit eines einzelnen zu schließen, der ja eben einer von jenen allen ist? War ich von seiner Sterblichkeit nicht schon vorher überzeugt, so durfte ich nicht den Obersatz aufstellen: alle Menschen sind sterblich. Besaß ich hingegen, als ich jene allgemeine Behauptung aussprach, schon volle Gewißheit auch in betreff dieses in ihr enthaltenen Einzelfalles, so verdanke ich diese Gewißheit nicht erst dem Syllogismus. Dieser hat mir somit keine vorher unbekannte Wahrheit geoffenbart. Er ist demnach so wenig die Haupt- und Grundform alles Schließens, daß er vielmehr überhaupt keinen Schluß im eigentlichen Sinne dieses Wortes ausmacht. Er bildet keinen Fortgang vom Bekannten zum Unbekannten; er ist kein Mittel zur Gewinnung neuer Wahrheiten.“ Damit hat unser Leser nur das gesagt, was im Altertum schon die skeptischen Denker und was in neuerer Zeit gar viele, am nachdrücklichsten vielleicht J. S. Mill, geäußert haben.[1]

Dieser Betrachtung entspringt zunächst der Gedanke, der Syllogismus sei ein leerer Hokuspokus, eine feierliche Posse. Bei diesem Ergebnis haben sich jedoch Denker, die nicht nur scharfsichtig, sondern auch umsichtig waren, nicht beruhigt. Der Syllogismus, so hat vor allem J. S. Mill gelehrt, ist allerdings kein Mittel der Wahrheitsgewinnung, aber ein überaus wertvolles Mittel der Wahrheitsprüfung und -sicherung. Fassen wir, um dieses Verdikt zu verstehen, jenes typische Beispiel noch einmal ins Auge. Die Sterblichkeit des zur Zeit noch lebenden N. N. folgerten wir nicht und durften wir nicht folgern aus der Sterblichkeit der ihn selbst mit umfassenden Gesamtheit der Menschen. Wir erschließen vielmehr seine (wie aller übrigen noch lebenden oder auch noch ungeborenen Menschen) Sterblichkeit aus der Tatsache, daß bisher alle Menschen gestorben sind, freilich aus ihr nur im Verein mit der anderen Tatsache, daß dieses Sterben zu einer Gattung von Vorgängen gehört, inner-

halb deren ausnahmslose Gleichförmigkeit die unverbrüchliche Regel ist. Dieser Vorbehalt ist unerläßlich. Gibt es doch andere Vorkommnisse, die ebensowenig wie der Tod der Menschen und aller oder doch mindestens aller höheren Organismen jemals eine Ausnahme erlitten haben, in betreff deren aber die Meldung von solch einer Ausnahme keineswegs auf unseren unbedingten Unglauben stoßen muß. Durch Tausende und aber Tausende von Jahren haben unsere Vorfahren nur weiße Schwäne gekannt; die Entdeckung Australiens hat uns mit schwarzen Schwänen bekannt gemacht. Damit war keineswegs eine Durchbrechung der Naturordnung gegeben. So gut es neben weißen auch schwarze Menschen, Pferde oder Hunde gibt, konnte derselbe Unterschied auch innerhalb jener Vogelart bestehen. Ändert doch das Vorhandensein oder das Fehlen einer Pigmentschicht, wie zahllose Beispiele lehren, wenig oder nichts an der sonstigen Beschaffenheit einer Klasse von Organismen.

Der Schluß aus der Sterblichkeit der Menschen in der Vergangenheit auf ihre Sterblichkeit in der Zukunft ist somit, kurz gesagt, ein Induktionsschluß, dessen Sicherheit von der Zahl der beobachteten Einzelfälle und in noch höherem Grade von ihrer Beschaffenheit abhängt, das heißt von ihrer Zugehörigkeit zu einem Gesamtgebiete, innerhalb dessen eine Abweichung von der allgemeinen Norm so lange nicht zu erwarten ist, als die derzeit geltende Naturordnung überhaupt in Kraft steht. Daß diese sich nicht ändern kann, ist mehr, als Menschen zu behaupten berechtigt sind. Wir erreichen das Maximum der uns zugänglichen Gewißheit, wenn wir der Erfahrung in den Bereichen vertrauen, in denen sie sich bisher als eine unbedingt zuverlässige Führerin bewährt hat.

Worin besteht nun der Wert und die Aufgabe eines Syllogismus von der Art des oben angeführten? Darin, so antworten wir mit Mill, daß er uns den Gehalt irgendwelcher von uns oder anderen behaupteter Sätze in der Form vorführt, welche uns die Prüfung ihrer Wahrheit oder Verläßlichkeit am meisten erleichtert. Die Induktionsschlüsse, auf welche in Wirklichkeit unsere Einsicht in die Natur der Dinge gebaut ist, sind zwar im Grunde stets Schlüsse von Einzelnem auf Einzelnes; aber sie gestatten, so oft sie wohlbegründet sind, eine allgemeine Fassung, eben darum, weil sie auf gemeinsamen Eigenschaften ganzer Klassen von Wesen und weil solche Gemeinsamkeiten der Beschaffenheit auf ausnahmslos geltenden ursächlichen Verbindungen beruhen. Diese allgemeine Fassung rückt uns sozusagen die ganze Länge und Breite der Allgemeinheit vor Augen, in der eine Behauptung wahr sein muß, wenn ihre Wahrheit in irgendwelchen Einzelfällen mit Fug soll vorausgesetzt werden dürfen. Ein Rassenfanatiker leugnet trotz des widersprechenden

Anscheins die Bildungsfähigkeit eines bestimmten Negers. Er ist widerlegt, sobald wir ihn nötigen, seiner Leugnung den allgemeinsten Ausdruck, das heißt die syllogistische Form, zu geben und an die Spitze seiner Beweisführung den Obersatz zu stellen: kein Neger ist bildungsfähig; worauf wir ihm allsogleich die zahlreichen tatsächlichen und glänzenden Ausnahmen von dieser vermeintlichen Regel vorhalten können. Kurz gesagt: die Fahrlässigkeit des Denkens, die Beschränktheit des Gesichtskreises, die durch Befangenheit bewirkte Einengung des Überblicks, die Bekanntschaft mit nur einem kleinen Teilgebiet der in Frage kommenden Tatsachen — all das sind ergiebige Quellen, aus denen sich fortwährend im Leben wie in der Wissenschaft ein reicher Strom unzutreffender Behauptungen ergießt. Die Nötigung, diese Behauptungen gegen die denkbar umfassendsten Einwürfe zu verteidigen und ihnen darum die denkbar allgemeinste Gestalt zu leihen, das ist eine der wirksamsten Waffen im Kampfe der Wahrheit gegen die Unwahrheit. Nun sind es Schlußfolgerungen jener Art, die uns davor bewahren, einen Satz, den wir in einem Fall als wahr voraussetzen, in einem völlig gleichartigen Fall außer acht zu lassen oder zu bestreiten; der Syllogismus ist ein Sicherungsmittel der Folgerichtigkeit unseres Denkens, der Widerspruchslosigkeit unserer Behauptungen.

Folgerichtigkeit und Widerspruchslosigkeit des Denkens, das sind in Wahrheit die vornehmsten Ziele der aristotelischen Logik. Sie bilden ihre Stärke und zugleich ihre Schranke. Den einmal gewonnenen Einsichten den inneren Einklang zu wahren, darauf richtet sich das Bemühen des Stagiriten. Über dem Syllogismus freilich steht die Induktion. Durch sie werden die in jenem verwerteten und verarbeiteten Erkenntnisse gewonnen. Soviel räumt Aristoteles unumwunden ein, wenn er auch diese Einräumung in der Detailausführung seiner logischen Theorien mitunter vergißt.[1] Die Hauptsache aber ist diese. Seine Behandlung der zwei Hauptbereiche der Logik ist eine überaus ungleichmäßige — eine Ungleichmäßigkeit, die durch die damalige Ausbildungsstufe der in dem einen und in dem anderen Bereich mustergültigen Wissenschaften bedingt war. Das Musterbild der formalen Logik ist die Mathematik. Sie war zur Zeit des Aristoteles die einzige der Naturerkenntnis dienende Disziplin, die schon eine höhere Entwicklung erreicht hatte. „Die Mathematik hat sich heutzutage", so klagt der Stagirit selbst einmal, „an die Stelle der Philosophie gesetzt". Ihr zunächst standen jene Gebiete, deren mathematische Behandlung soeben begonnen hatte: die Astronomie, die Optik, die Mechanik und Harmonik, die denn Aristoteles in der Tat auch gelegentlich den mathematischen Disziplinen beizählt; wobei er übrigens nicht gleich uns von „mathematischer Physik", sondern

mit bedeutsamer Umkehrung von „physikalischer Mathematik“ spricht. Die experimentellen Methoden hingegen befanden sich noch in ihrer Kindheit. Vom streng wissenschaftlichen Versuch und von haarscharfer oder gar zahlenmäßig bestimmter Beobachtung waren kaum die ersten Anfänge vorhanden. Was konnte da natürlicher sein, als daß die neugeschaffene Logik in die Spuren nicht der induktiven Experimentalforschung, sondern der deduktiven Mathematik getreten ist?

3. Doch indem wir das Wort „deduktiv“ aussprechen, werden wir an eine tiefgreifende Einschränkung gemahnt, deren unsere obigen Darlegungen bedürfen. Das Schulbeispiel, von dem wir ausgingen, erschöpft nicht alle möglichen Anwendungsweisen der syllogistischen Schlußform. Diese dient keineswegs ausschließlich der bloßen Subsumtion eines Sonderfalles unter eine bereits feststehende Regel. Daß der Obersatz von allgemeinerer Art sei als der Untersatz, das ist nicht eine in der Natur der syllogistischen Form selbst liegende Beschränkung. Jene Formen lassen sich auch ganz anderen und, wir dürfen hinzufügen, mindestens ebenso dankbaren Aufgaben dienstbar machen. Sie können das Band abgeben, durch welches wir Erfahrungen mit Erfahrungen verknüpfen, um dadurch Aufschlüsse über die zwischen objektiven Tatsachen bestehenden Beziehungen zu gewinnen. Der einfachste Fall ist der, den man die indirekte Vergleichung nennen kann. Zwei Gegenstände A und B mögen sich ihrer räumlichen oder zeitlichen Entfernung wegen oder aus anderen Gründen nicht unmittelbar miteinander vergleichen lassen. Wir stellen das zwischen ihnen obwaltende Gleichheitsverhältnis fest, indem wir jeden derselben mit einem dritten vergleichen. Dieses Dritte mag ein Werkzeug des Wägens und des Messens, es kann aber auch ein bloßer Zahlbegriff sein. $4 + 2 = 6$, $6 = 8 - 2$; darum $4 + 2 = 8 - 2$: hier steht in der Gestalt des Syllogismus ein elementares Rechnungsexempel vor uns. A ist größer als B, B ist größer als C, darum ist A größer als C; auch dieser Schluß bewegt sich in denselben Formen. Ferner braucht das Größenverhältnis, um dessen Ermittelung es sich handelt, nicht ein Verhältnis physischer Größen zu sein; Wertverhältnisse jeder Art lassen sich auf demselben indirekten Wege feststellen. A ist schöner, löblicher, zweckdienlicher oder umgekehrt als B; dasselbe Verhältnis besteht zwischen B und C, und darum auch zwischen A und C. Endlich und hauptsächlich: neben Gleichheitsbeziehungen gehören auch Verhältnisse der Richtung und der Folge (nördlich, südlich; früher, später), demnach solche Verhältnisse hierher, deren Erkenntnis zum guten Teil die Erkenntnis der Naturordnung ausmacht. Dagegen ist freilich diese Schlußform zur Ermittlung von Ähn-

lichkeiten und Entfernungen nicht ohne weiteres verwendbar. A sei B, B sei C, C sei D usw. ähnlich oder nahe; deswegen muß noch nicht auch D A ähnlich oder nahe sein.

Wenn die aristotelische Logik sich vor allem auf die Feststellung rein begrifflicher Verhältnisse richtet, wenn der Schöpfer des Syllogismus diesen fast ausschließlich der Subsumtion dienstbar macht, so verrät sich darin die lange dauernde Nachwirkung der sokratisch-platonischen Begriffsphilosophie. Diese bekundet sich auch darin, daß die Verkettung der Begriffe ungleich größere Strenge aufweist als die Feststellung der Tatsachen, von denen die Begriffe abgezogen sind. Übel begründete Naturtheorien, unzulängliche Beobachtungen (der Donner ist das Geräusch, welches eine in den Wolken erlöschende Flamme hervorbringt; nur breitblättrige Pflanzen verlieren im Winter ihre Blätter u. dgl. m.) begegnen uns nicht selten in den Büchern des Organon.[1] Die Sorglosigkeit bei der Aufstellung der Prämissen bildet hier einen auffälligen Kontrast zu der Strenge, mit der die aus ihnen zu ziehenden Schlüsse erwogen werden.

Fassen wir uns zusammen. Nicht nur ein überaus wertvolles Mittel der Sicherung, auch ein Mittel der Neugewinnung von Erkenntnissen ist seinem Wesen nach der Syllogismus. Die Abstammung dieses Wortes von einem griechischen Verbum, das so viel wie kombinieren bedeutet, erlaubt uns, unter ihm jede Verbindung bereits gewonnener Erkenntnisse zu verstehen, aus der eine neue Erkenntnis hervorgeht. Wir befinden uns hierbei in genauer Übereinstimmung mit einer grundsätzlichen Erklärung des Stagiriten selbst, wenngleich dieses Forschungsmittel in seinen Händen nahezu ausschließlich ein Mittel der Subsumtion minder umfassender unter umfassendere Begriffe und somit, wie ein neueres Spottwort lautet, ein Werkzeug der „Einschachtelung der Vorstellungen" geworden ist.[2]

4. Des Lesers der „Topik" harrt manch eine Überraschung. Die ersten Abschnitte liest man mit Bewunderung und Genuß. Die sonnenhelle Klarheit, die über den Gegenstand ausgegossen ist, die volle Beherrschung und mühelose Handhabung des Stoffes, erfreuen auch den wählerischsten Leser. Doch bald stellt sich Mißbehagen, gelegentlich auch Unmut ein. Die Beispiele ermüden durch ihre Eintönigkeit, und wo sie fehlen, ermüdet die Abstraktheit der Darstellung in noch höherem Maße. Die Topik ist, wie wir schon einmal bemerkt haben, wenig anderes als ein Leitfaden der Disputierkunst. Wäre uns dieses Werk anonym und ohne den Stempel der aristotelischen Terminologie erhalten, wie streng würde man mit dem Autor ins Gericht gehen! Und wäre gar dieses Hand-

buch der Begriffsstreitkunst unter dem Namen eines Megarikers oder eines sogenannten „Sophisten“ auf uns gekommen, die Geschichtsschreiber der Philosophie hätten daran sicherlich eine gar herbe Kritik geübt. Wie unschuldig klingt des Protagoras allgemein gehaltene Empfehlung, „die schwächere Sache zur stärkeren zu machen“, neben dieser Anhäufung von Mitteln der Täuschung, neben diesem Aufbau eines von Waffen der Streitkunst strotzenden Arsenals! Soll hier Billigkeit walten, so tun mehrfache Erwägungen not. Was uns eigene Überlegung lehrt, das finden wir durch ausdrückliche Bemerkungen des Aristoteles bestätigt.

Im Vordergrund steht der pädagogische Gesichtspunkt: das Bestreben, den Scharfsinn der Schüler durch Übung und Gewöhnung zu wecken und zu steigern. Allein dieser Gesichtspunkt ist keineswegs der allein maßgebende. Es galt auch, die Hörer und Leser für das Streitgespräch auszurüsten, das in den Philosophenschulen jenes Zeitalters eine gar erstaunliche Bedeutung und Ausdehnung gewonnen hatte. Verschmähte man es, sich an diesen Kämpfen zu beteiligen, so erzeugte man den Eindruck, nicht der Überlegenheit, sondern der Inferiorität. Man schien der Schwierigkeit solcher Aufgaben nicht gewachsen zu sein und ihnen darum ausweichen zu wollen. Auch genügte es nicht, in der Beantwortung verfänglicher Fragen, in der Auflösung kunstvoller Sophismen Gewitztheit und Geistesgegenwart an den Tag zu legen. Wer bei der Verteidigung stehen blieb, hatte nur einen halben Erfolg erzielt. Man mußte auch zum Angriff überzugehen und darin seinen Mann zu stellen wissen, zur eigenen Ehre und zu jener der Schule, der man angehörte.

In solcher Absicht hat Aristoteles, wie es scheint in jungen Jahren, jenes Lehrbuch der streitbaren Dialektik verfaßt und kein Bedenken getragen, geradezu Anweisungen auch zur Täuschung des Gegners zu erteilen.[1] Kein Kunstgriff, der zur Erringung des Sieges in diesen Wort- und Begriffsgefechten geeignet ist, wird von ihm mißachtet: nicht der Gebrauch vieldeutiger Wörter, nicht das Hinausziehen der Debatte bis zum Ablauf der festgesetzten Zeitfrist, nicht die Ablenkung der Aufmerksamkeit durch das Einstreuen neuer, unerwarteter, dem Hauptthema fremder Fragen. Nicht weniger als diese Mittel der Offensive befremdet uns die den Zwecken der Defensive dienende Unterweisung. Auch ist kein schlechter Wortwitz, fast möchte man sagen kein Kalauer, so plump, daß der Stagirit es unter seiner Würde hielte, sich mit ihm zu befassen. Die Korrektheit des Wortgebrauches, die er einschärft, um sich vor dialektischen Schlingen und Fußangeln zu bewahren, steigert sich nicht selten bis zur Pedanterie. Wie wenn er einmal die Definition der Verblüffung als eines „Übermaßes des Erstaunens“ (statt eines über-

mäßigen Erstaunens) unter anderem auch darum verwirft, weil es ja auch ein Übermaß der Verblüffung gibt, das wir dann ungereimterweise ein Übermaß des Übermaßes nennen müßten. Angesichts solcher Spitzfindigkeiten fragt man sich bisweilen, ob wir sie lediglich der didaktischen Absicht, dem Wunsch, den Hörer zu belehren und für das Begriffsturnier zu wappnen, zuschreiben dürfen und nicht vielmehr auf Rechnung eines eristischen Zuges im Temperament des Philosophen selbst zu setzen haben. Das Vorhandensein solch eines Zuges läßt sich auch aus anderen Gründen kaum bezweifeln. Auch Spuren von Rechthaberei glaubt man selbst in den Werken seines reifsten Alters zu gewahren, zu denen die Poetik und die Politik gehören. Allein die Lebhaftigkeit, mit welcher der Stagirit gelegentlich auch Selbstkritik übt, läßt Streitlust als den eigentlichen Kern der vermeintlichen Rechthaberei erkennen. Daß übrigens die Rabulisterei des Wort- und Begriffskampfes auf den Kämpfer abzufärben droht, hat Aristoteles nicht verkannt. Er warnt vor dieser Gefahr, und man glaubt durchzufühlen, daß er sich selbst gegen sie keineswegs gefeit weiß. Ein innerer Zwiespalt verrät sich außerdem an manchen Stellen. Einmal wird die Notwendigkeit betont, einem skrupellosen Angreifer gegenüber, der kein Mittel scheut, auch in der Abwehr alle Mittel zu gebrauchen; ein andermal wird die Anerkennung derselben Notwendigkeit von dem Vorbehalt begleitet: „Aber es ist nicht wohlanständig". Der Haupteindruck, mit dem uns die Topik entläßt — ein Werk übrigens, an dem die Geschichtsschreiber der Philosophie mit einem, man möchte fast sagen verlegenen Schweigen vorüberzugehen pflegen — ist das Staunen über die außerordentliche geistige Behendigkeit und Gelenkigkeit ihres Verfassers. Wie viele Gesichtspunkte, die Platon nur eben erst, wenn überhaupt, aufgedämmert waren, werden hier wie ein dem Autor längst vertrauter und nach allen Seiten hin durchgearbeiteter Besitz verwendet! Neben so manchem Breiten und Leeren, wieviel des Verfeinerten und Konzentrierten, ja oft bis nahe an die Grenze der Verständlichkeit Zusammengefaßten und Zusammengedrängten! Daneben behauptet sich freilich auch der andere und minder erfreuliche Eindruck, daß Aristoteles zugleich durch den ihm innewohnenden Drang nach Betätigung dialektischer Virtuosität und durch die eristischen Gewohnheiten seines Zeitalters sich nicht allzu selten zu dem bestimmen läßt, worin man einen Mißbrauch seines Scharfsinns zu erblicken kaum umhin kann.

Nahe am Schlusse des logischen Hauptwerkes taucht ein schönes und bedeutsames Bild auf.[1] Wie auf dem Schlachtfeld beim Umschlag des Treffens zuerst ein beherzter Krieger, dann ein zweiter, ein dritter und immer mehrere standhalten, so schließen sich an das erste verfestigte Abbild eines empfangenen Sinneseindruckes ein zweites, ein drittes und

immer weitere an, bis aus der Summe der nicht mehr verflüchtigten Wahrnehmungen der Gesamtbau einer Erfahrung emporsteigt. Aus der Wahrnehmung geht nämlich zunächst die Erinnerung, aus dieser nach mehrfacher Wiederholung die Erfahrung hervor. Aus der Erfahrung wieder oder aus allem „Allgemeinen, was als ein Einheitliches aus dem Vielen erwächst und in der Seele zu festem Bestand gelangt“, entspringen Kunst und Wissenschaft, wobei unter Wissenschaft die reine, unter Kunst die auf die Praxis angewandte Theorie verstanden wird. Ausdrücklich wird in diesem Zusammenhang betont, daß es „die Sinneswahrnehmung“ ist, welche die Allgemeinbegriffe erzeugt, und daß wir „alle ersten Erkenntnisse“ notwendig durch „Induktion“ gewinnen. Der Asklepiade hat diesmal über den Platoniker in Aristoteles den Sieg davongetragen. Bei diesem polaren Gegensatz im Geiste des Stagiriten wollen wir einige Zeit verweilen.

Sechstes Kapitel.

Der Platoniker und der Asklepiade.

Von des Aristoteles Beobachtungskraft und Beobachtungslust, dem Erbteil seiner ärztlichen Vorfahren, war bereits die Rede. Geradezu unübersehbar ist die Ausdehnung des Feldes, auf dem seine Wißbegier sich getummelt hat. Der Erkenntnistrieb ist die ihn beherrschende Leidenschaft. Mit dem „Wissensdurst“ entschuldigt er seine Irrungen, nicht anders als wie ein Herrscher oder ein Krieger mit dem Übermaß ihres Tatendranges ihre Verfehlungen rechtfertigen mögen.[1] Er glaubt an eine ganz und gar der Betrachtung lebende Gottheit, gleichwie er unter den menschlichen Lebensrichtungen der kontemplativen den obersten Rang anweist. „Wir ziehen das Schauen nahezu allem anderen vor“ — so meint er die menschliche Natur kennzeichnen zu dürfen, während er damit wohl weit mehr sich selbst kennzeichnet. Vom Knabenalter angefangen, muß er den Himmel eifrig betrachtet haben; sonst hätte er nicht schreiben können: „In mehr als fünfzig Jahren haben wir nur zweimal einen Mondregenbogen gesehen.“ Aber auch mit allen Hantierungen zeigt er sich vertraut, mit denen der Sticker, die sich bei künstlicher Beleuchtung in den Farben vergreifen, wie mit jenen der Gärtner, welche die Pflanzen nicht bloß mit Wasser, sondern auch mit einem Zusatz von Erde bespritzen. Er hat darauf geachtet, daß wir — in einiger Entfernung von einem fahrenden Boote — den Ruderschlag erst vernehmen, nachdem wir schon das Ruder haben wieder emportauchen sehen. Hier tut jedoch eine wichtige Unterscheidung not.

Neben Beobachtungen von erstaunlicher Feinheit und Sicherheit, die einen Cuvier und einen Darwin zu begeisterten Lobsprüchen hingerissen haben, begegnen uns womöglich noch erstaunlichere Fehlbeobachtungen.[1] Erst im abgelaufenen Jahrhundert hat Johannes Müller den von Aristoteles beschriebenen, dem Fruchtkuchen der Säugetiere ähnlichen Dottersack im Leibe des glatten Hais wiederentdeckt. Darob ein Aufschrei der Bewunderung unter den zoologischen Fachmännern! Allein ihre Loblieder müssen verstummen, sobald sie erfahren, daß derselbe Aristoteles das Gehirn für kalt, für einen der Herztätigkeit entgegenwirkenden Kühlapparat hielt, und daß er die Zahl der Zähne vom Geschlechtsunterschied abhängig dachte, sie für größer beim Manne als beim Weibe erklärt hat! Hier stehen wir vor einem Äußersten an Ungenauigkeit, zugleich vor Fehlbeobachtungen, die nicht wie so viele andere durch die Unvollkommenheit antiker Behelfe und Werkzeuge entschuldigt werden können. Die Lösung des merkwürdigen Widerspruches kann kaum eine andere als die folgende sein. Der allumfassende Enzyklopädist hat sich eben allzuviel zugemutet. Er mußte ebenso häufig oder vielmehr noch viel häufiger seine Kenntnis aus Büchern und aus Volksüberlieferungen, als aus der eigenen Anschauung schöpfen. Über den Wert und Unwert solcher Aufzeichnungen und Traditionen aber hat er keineswegs immer richtig geurteilt. Wenn er den wackeren Herodot wiederholt einen „Märchenerzähler" schilt, so fällt das harte Wort auf ihn selbst zurück, der uns von der Befruchtung des Rebhuhns durch den vom Männchen herstreichenden Windhauch zu erzählen weiß oder von dem durch die Kälte bewirkten Weißwerden von Raben, Sperlingen und Schwalben, oder endlich von der, wenngleich leisen Rötung eines Spiegels durch den Hauch menstruierender Frauen!

Dieser Mangel an Kritik hängt übrigens wohl mit einem eigenartigen und nicht aller Tiefe entbehrenden Zug in der geistigen Physiognomie unseres Philosophen zusammen. Er steht Volksmeinungen von vornherein nicht allzu skeptisch gegenüber. Er befindet sich, dem Gesetze der Reaktion gemäß, in einem gewissen Gegensatze zu den Stürmern und Drängern der Aufklärungsepoche. Darum liebt er es, die Ergebnisse seiner Spekulation im naiven Volksglauben vorgebildet zu finden, und gar häufig sucht er in gangbaren Meinungen, in volkstümlichen Sprüchen, auch in Etymologien, zumeist von der abenteuerlichsten Art, eine Bestätigung der Resultate seines Denkens. Geht er doch gelegentlich so weit, die von inneren Widersprüchen gereinigte, gleichsam mit sich selbst in Einklang gebrachte populäre Ansicht mit der gegenständlichen Wahrheit zu identifizieren.[2] Dahin gehört auch die beständige Rücksichtnahme auf den Sprachgebrauch, das ewig wiederkehrende: „so sagen

wir" — ein Appell an die Volksmeinungen, in denen, gewiß weit über das zulässige Maß hinaus, ein Niederschlag vernünftiger Einsichten gefunden wird. Jeder schroffen und schneidenden Verneinung ist Aristoteles im Innersten abhold. Diese Abneigung liegt vielem Guten und manchem Schlechten in seiner Denkweise zugrunde. „Das ist in einem Sinne wahr, in einem anderen unwahr" — „diese Männer haben in einem Sinne recht, in einem anderen unrecht" — derartige, nicht allzu selten wiederkehrende Wendungen legen von seinem feinen Sinne für die Nuance, von seiner Scheu vor jeder kahlen Einseitigkeit ein glänzendes Zeugnis ab. Man wird mitunter an einen der Modernsten, an Ernst Renan, erinnert, der seinerseits wieder auf Hegels Schultern steht und in dessen Denken sich der Relativismus, den wir im Geiste Heraklits keimen sahen, zur vollsten Blüte entfaltet zeigt. Diese seine geistige Artung hat den Stagiriten im Bereiche der Geisteswissenschaften zugleich vor vielen grellen Irrungen bewahrt und an der Entfaltung mächtiger Originalität gehindert. Im Gebiete der Naturwissenschaft hat die gleiche Tendenz seine Forschung wohl lediglich geschädigt. Sie hat ihn veranlaßt, den durch pythagoreïsche und demokritische Kühnheit errungenen Triumphen über den Sinnenschein und über die säkuläre Gewöhnung wieder zu entsagen. Man darf es Mangel an wissenschaftlichem Mute nennen, wenn er sich bei der von Empedokles aufgefrischten Volksphysik mit ihren vier Elementen beruhigt oder wenn er gar der Erde den ihr längst bestrittenen Sitz im Mittelpunkte des Weltalls zurückgegeben hat!

2. All diesen Hemmnissen zum Trotze hat der induktive Geist in Aristoteles erhebliche Macht gewonnen oder ihm doch wärmste Anerkennung abgerungen. Man kann, nach Art einer Blütenlese, gar zahlreiche Äußerungen zusammenstellen, in denen der Stagirit als ein strammer Empiriker, als ein ganz und gar dem Kultus der Tatsachen ergebener und vom stärksten Mißtrauen gegen bloße, dialektische Spekulation erfüllter Forscher erscheint. Was könnte baconischer klingen als jenes Wort, das die Erörterung über den Zeugungsprozeß bei den Bienen abschließt: Die Tatsachen sind auf diesem Gebiete noch nicht ausreichend ergründet; werden sie es aber dereinst sein, dann soll man der Wahrnehmung mehr als dem Räsonnement und diesem nur dann vertrauen, wenn seine Ergebnisse sich mit den Erscheinungen im Einklang befinden.[1] Niemand kann das neue „Auge", das uns durch die Erfahrung verliehen wird, höher schätzen. Wiederholt nimmt der Philosoph die Partei der Atomisten gegen Platon nicht minder als gegen die Eleaten. Und er bleibt nicht bei der Bevorzugung einzelner Theorien stehen; hier wie dort dringt er bis zum Quellpunkt der Wahrheit wie des Irrtums vor. Wieder steht

der Gegensatz der Tatsachen und der Begriffe, der Beobachtung und des Räsonnements, im Vordergrund seiner Betrachtung. An dem Maßstab der Tatsachen gemessen, grenze die eleatische Lehre an Wahnwitz, so plausibel auch ihr Räsonnement klingt. Nicht ebenso starker Ausdrücke freilich bedient sich Aristoteles in Ansehnung seines Meisters. Aber freimütig wird der demokritischen Methode auch der platonischen gegenüber der Vorrang zuerkannt. Es wird der überwiegende Verkehr mit Begriffen geradezu als eine Gefahr für den Naturforscher bezeichnet, da er ihn der Anschauung der Wirklichkeit entfremde, ihn jedesmal nur auf einen kleinen Kreis von Tatsachen blicken lasse und ihn dadurch zur Aufstellung unzulänglicher Theorien verleite (vgl. I [4] 263f.). Auch daran, so lautet der Refrain, erkennt man den Unterschied zwischen Naturforschung und bloßem Räsonnement: wer in der Naturbeobachtung lebt und webt, der vermöge Hypothesen zu bilden, die weite Kreise von Tatsachen miteinander verknüpfen — somit fruchtbare Hypothesen in geradem Gegensatz zu jenen „beliebigen", von denen wir alsbald hören werden. Auf jenem, dem von Leukipp und Demokrit eröffneten Wege sei es gelungen, von einer realen Grundlage aus die Naturvorgänge in methodischer und einheitlicher Weise zu erklären, ohne gleich den Eleaten den Tatsachen der Sinneswahrnehmung Gewalt anzutun, ohne das Entstehen und Vergehen, die Bewegung und die Vielzahl der Dinge leugnen zu müssen. Auch an Kundgebungen demütiger Selbstbescheidung und resignierter Fassung angesichts der „beschränkten Hilfsquellen" der Forschung und im Hinblick auf eine glücklichere Zukunft fehlt es in den Werken unseres Philosophen nicht. Auch mit „kleinen Erfolgen" müsse man sich in betreff der „großen Rätselfragen" begnügen. Gelinge es dereinst anderen, strengere Methoden und zwingendere Beweise zu ersinnen, dann werde diesen reicher Dank gebühren. Zur Zeit aber — so ruft Aristoteles an zwei verschiedenen Orten mit Emphase aus — gelte es, das zu sagen, was uns als das Richtige erscheint. Greift unsere Forschung fehl, so verdienen wir darum noch nicht den Vorwurf der Vermessenheit; lobwürdig sei vielmehr der Eifer, der uns zum Irrtum fortgerissen hat!

3. Und nun zur Kehrseite der Sache. Äußerungen, wie die soeben angeführten, haben ihre Wirkung nicht verfehlt. Sie haben im Vereine mit des Aristoteles wahrhaft großen Verdiensten um einige biologische Kenntniszweige die weitverbreitete Vorstellung erzeugt, er sei ein Naturforscher im modernen Sinne des Wortes gewesen. Keine Behauptung kann irriger sein. Daß seine Forschung vielfach auf einem durchaus unsicheren Tatsachenfundament ruht, konnten wir bereits erkennen.

Aber auch seine Deutung der (wirklichen und vermeintlichen) Tatsachen ist gar oft eine willkürliche, von vorgefaßten Meinungen beherrschte. Sie bezeugt weit mehr die unerschöpflichen Hilfsquellen eines über die Maßen erfindungsreichen Kopfes als die strenge Zucht eines seine Einfälle bezwingenden und sie unter das harte Joch der Tatsachen beugenden Geistes.

„Dieses ist notwendig, jenes ist unmöglich" — diese und ähnliche Machtworte erklingen insbesondere in den physikalischen Schriften gar häufig. Sie sind zumeist nichts anderes als der Niederschlag alter Denkgewohnheiten, die den Forscher daran hindern, sich bei neuerworbenen, vollkommen richtigen und wohlbegründeten Einsichten zu beruhigen. Ein denkwürdiges Beispiel einer auf solchem Weg gewonnenen vermeintlichen *reductio ad absurdum* möge hier eine Stelle finden. Es gilt die Bestreitung der von den Atomisten erkannten Existenz des leeren Raumes.[1] In diesem, so folgert Aristoteles mit vollem Rechte, müßten alle Körper gleich schnell fallen; das aber ist unmöglich; folglich gibt es keinen leeren Raum! Und als so triftig gilt ihm diese Widerlegung, daß er bald darauf ein kräftiges Hohnwort nicht zurückhält: „So erweist sich denn die Behauptung des Leeren in Wahrheit als ein Leeres."

Dieser grelle Widerstreit zwischen Vorsatz und Ausführung, das fortwährende Zurückfallen des vermeintlichen Empirikers in die üblen Gewohnheiten des Apriorismus, die er selbst bei Eleaten, bei Pythagoreern (vgl. I[4] 91 f.) und bei seinem Lehrer Platon so sicher zu erkennen weiß und so streng zu verurteilen pflegt — all das im Verein mit der hie und da durchblitzenden Ahnung, daß sein Mühen ein vergebliches war, darf uns fast tragisch anmuten. Diese Empfindung soll uns aber nicht zur Beschönigung oder Vertuschung des wahren Sachverhaltes verführen. Ihn ist kaum etwas anderes zu verdeutlichen so geeignet als des Stagiriten Lehre von den Elementen, deren Darstellung wir darum zum Behufe der Vervollständigung der hier versuchten Charakteristik unverweilt folgen lassen.

Siebentes Kapitel.

Der Platoniker und der Asklepiade.

(Fortsetzung: Die aristotelische Elementenlehre.)

Ein Zehntteil Empirie, neun Zehntteile Spekulation: so etwa darf man ohne Unbilligkeit den Gehalt der Werke bezeichnen, welche Aristoteles den physikalischen und verwandten Fragen gewidmet hat. Und wohlgemerkt: unter Spekulation ist hier nicht die legitime Ableitung von Folgesätzen aus feststehenden Prämissen, die berechtigte Anwendung der deduktiven Methode zu verstehen. Das wäre mathematische Physik gewesen, zu der freilich der Grund eben in jenem Zeitalter gelegt worden war. Wir meinen vielmehr den Apriorismus im üblen Sinne des Wortes, das Ausgehen von Willkürannahmen oder natürlichen Vorurteilen und deren Fortspinnen mittels einer subtilen, durch ihre Findigkeit und Rastlosigkeit imponierenden, aber keinerlei gedeihliche Ergebnisse zeitigenden Dialektik. An Auskunftsreichtum, an dialektischer Behendigkeit ist der Stagirit in Wahrheit unübertrefflich. Für den Naturerklärer aber war das eine verhängnisvolle Mitgift. Frommt doch einem solchen weit mehr der schlichte Geradsinn, der den Widerstreit zwischen Hypothesen und Tatsachen deutlich und sicher wahrnimmt, der die Spitzen solchen Widerspruchs nicht durch sinnreiche Hilfsannahmen oder durch schillernde Vergleiche immer und immer wieder abzustumpfen weiß, dadurch aber auch des Stachels beraubt wird, der ihn von mißlungenen zu halb gelungenen, von diesen zu erfolgreichen Lösungen weiter und weiter forttreibt. Hätte Aristoteles weniger Geist und sein Geist weniger advokatenhafte Gewandtheit besessen: seine Leistung auch auf dem Gebiete der Naturerklärung konnte — das darf man mit gutem Grund vermuten — eine ungleich wertvollere sein. Auf ihn selbst fällt das Wort der Kritik zurück, das er einmal den Platonikern zuruft: „Es ist nicht schwer, beliebige Hypothesen aufzustellen, sie weitläufig auszuspinnen und miteinander zu verweben.“[1]

2. In der Elementenlehre folgt Aristoteles dem Empedokles; nur fügt er, wie es Philolaos, und auch Platon im höchsten Alter, getan hatte (vgl. II[4] 479), den vier Elementen ein fünftes, den Himmelsstoff oder „Äther“, hinzu. In einer seiner hierher gehörigen Darlegungen aber unterscheidet er zunächst nur drei Hauptklassen des Stofflichen

(Äther, Feuer und Luft, Erde und Wasser) und begründet das Dasein dieser drei Stoffklassen durch die folgende spekulative Überlegung.[1] Es gibt zwei Grundformen geometrischer Gebilde: den Kreis und die gerade Linie. Ihnen müssen die fundamentalen Bewegungsformen entsprechen, und zwar so, daß jeder der Stoffklassen eine besondere Bewegungsweise eignet. Diese ist für den Himmelsstoff die Kreisbewegung, wie denn die Himmelskugel in unablässiger Kreisbewegung begriffen ist. Die gerade Linie aber weist zwei Richtungen auf. Der einen entsprechen die nach oben steigenden Elemente, Feuer und Luft, der anderen die nach unten fallenden, Erde und Wasser, — wobei übrigens „oben" und „unten" nicht im herkömmlichen Sinne verstanden werden, „oben" vielmehr die Peripherie des Weltalls, „unten" dessen Zentrum, den im Mittelpunkt des Universums ruhenden Erdkörper, bedeutet. Für die Ableitung des Unterschiedes von Erde und Wasser, Feuer und Luft war in dieser Konstruktion kein Raum. Erst an späteren Stellen unternimmt es Aristoteles, nachzuweisen, daß Luft und Wasser „notwendige" Mittelstufen zwischen Feuer und Erde seien.

In einer anderen Schrift begegnet uns eine hiervon verschiedene Konstruktion, die vom Himmelsstoff absieht und das Dasein der vier übrigen Grundstoffe wie folgt erhärtet.[2] Die zahllosen Eigenschaften des Stoffes gehen — angeblich — auf vier Grundeigenschaften zurück. Es sind das jene Lieblinge einiger alten Naturphilosophen: das Warme und das Kalte, das Trockene und das Feuchte. Nun gestatten vier Glieder an sich sechs paarige Kombinationen (a b, a c, a d, b c, b d, c d). Von diesen kommen jedoch hier zwei in Wegfall, da Gegensätze wie Warm und Kalt, Trocken und Feucht keine Vereinigung gestatten. So bleiben denn vier Paare übrig: das Trocken-Warme (Feuer), das Trocken-Kalte (Erde), das Feucht-Warme (Luft) und das Feucht-Kalte (Wasser). Damit ist die Vierzahl der Elemente gewonnen und begründet. Seinen Vorgängern aber erspart Aristoteles nicht den Vorwurf, keiner von ihnen habe den Beweis angetreten, daß es nur eben so viele, nicht mehr und nicht weniger Elemente geben könne! Unseren Lesern brauchen wir nicht von neuem zu sagen, daß diese, die empedokleïsche Elementenlehre ein bloßer Ausbau der uralten Volksphysik ist, und daß sie die drei Aggregatzustände, das Feste, Flüssige und Ausdehnsame, samt einer Begleiterscheinung des letzteren, der Flamme, fälschlich für Urstoffe, und für die einzigen Urstoffe erklärt. Von dem hingegen, was in der empedokleïschen Doktrin das wahrhaft Wertvolle ist, von der in der Einzelausführung zwar phantastischen, aber grundsätzlich richtigen Vorwegnahme der Lehre von den chemischen Proportionen oder Äquivalenten, davon ist in dieser ihrer Neubelebung kaum die Rede (vgl. I [4] 189—193).

3. Dem aufmerksamen Leser ist es nicht entgangen, daß Aristoteles wie in der Elementenlehre selbst, so auch in der sie begründenden Doktrin von den „natürlichen Orten“ ein gelehriger Schüler seines Meisters Platon ist (vgl. II[4] 376 und 483). Wenn beide hierin die von den Atomisten errungenen Einsichten verwarfen, wenn der Stagirit die bereits von Demokrit gewonnene Theorie des „Auftriebs“ oder der „Verdrängung“ (ékthlipsis) eifervoll bekämpfte, so haben sie sich selbst den Weg zum richtigen Verständnis der fundamentalsten Naturerscheinungen verbaut.[1] Aufs engste hängt damit ihre Rückkehr zu dem alten Wahn von der Erde als dem ruhenden Mittelpunkt der Welt zusammen. Für dieses schwere Verschulden lassen sich freilich mildernde Umstände anführen (vgl. unten S. 187 ff.). Allein es war immerhin ein arger Rückschritt, ein Rückschritt sogar gegenüber der im einzelnen willkürlichen, aber doch mit jenem verhängnisvollen Irrtum aufräumenden Lehre vom Zentralfeuer und von der Bewegung der Erde um dieses (vgl. I[4] 93 ff.). Dadurch ist, um mit Schopenhauer zu sprechen, „die Menschheit einer bereits gefundenen Wahrheit von höchster Wichtigkeit wieder auf fast zweitausend Jahre verlustig“ gegangen.

Nicht nur in die schwerstwiegenden Irrtümer, auch in unlösbare Widersprüche mit seinen sonstigen, von Platon überkommenen Theorien ward Aristoteles durch die Lehre von den „natürlichen Orten“ verstrickt — Widersprüche, die man dem Dichterdenker eher als dem auf die Strenge seiner Logik pochenden Systematiker zugute hält.[2] Hat er doch im übrigen die von Platon im „Phädros“ betretene Bahn verfolgt (vgl. II[4] 346) und dem Stoff alle Bewegung von außen zukommen lassen. Da drängt sich uns denn die Frage auf, wie denn mit dem, was man die Depotenzierung des Stoffes nennen kann, mit der Leugnung aller diesem selbst innewohnenden Bewegungsantriebe, das vermeintliche Streben des Feuers nach oben, der Erde nach unten, der Luft und des Wassers in die mittleren Regionen, sich vereinigen lasse. Auf diese Frage erhalten wir niemals eine bündige Antwort. Man könnte nach der Auskunft greifen, die „natürlichen“ oder den Grundstoffen eigentümlichen „Orte“ seien ihre Urheimat, die ihnen von der Gottheit im Anbeginn zugewiesenen Wohnsitze, aus welchen sie später teilweise, und zwar durch „gewaltsame“ oder „widernatürliche“ Bewegungen, verdrängt worden sind. Dann wäre ihr Streben wenigstens nur ein Zurückstreben zu der von der Gottheit eingesetzten Ordnung. Allein auch diese Auskunft versagt, weil Aristoteles eine Kosmogonie, ein zeitliches Werden der Welt, überhaupt nicht kennt. An einer einzigen Stelle begegnet uns etwas, was wenigstens als ein Versuch zur Lösung dieser Schwierigkeit erscheinen mag. Allein freilich als ein gar wenig zulänglicher Versuch!

Zunächst klingt es fast wie ein Spiel mit Worten, wenn der Philosoph das, was auch wir mit einem passenden Gleichnis den Kreislauf des Stoffes nennen (Erde wird zu Wasser, Wasser zu Luft und umgekehrt), in vagster Weise an die Kreisbewegung des Himmels anknüpft und damit (so können wir in seinem Sinne hinzufügen) an die Gottheit, die als „erster Beweger" jenen unablässigen Himmelsumschwung unmittelbar verursacht.

Einigermaßen verständlicher wird uns dieser Versuch durch den dort vorausgeschickten Hinweis auf eine andere Kreisbewegung, auf jene im schrägen Kreise der Ekliptik, und auf die durch diese ihre Bahn bedingten wechselnden Stellungen der Sonne zu den verschiedenen Punkten der Erde.[1] Die also wechselweise erzeugte Steigerung und Verminderung der Sonnenwärme bewirkt — das wird uns andeutungsweise gesagt — im Rundgang der Jahreszeiten den Übergang der Stofformen ineinander. Das Feuer wird durch fortschreitende Erkaltung zu Luft, zu Wasser, zu Erde; diese alle wieder wandeln sich durch fortschreitende Erwärmung im entgegengesetzten Sinne um. Die also vermittelte Verwandlung der Stoffe entführt sie einmal ihren „natürlichen Orten" und löst ein andermal die in ihnen schlummernde Tendenz zur Rückkehr in ihre Heimat aus. Insofern nun die Bewegung der Sonne in ihrer Bahn gleich allen anderen Gestirnbewegungen auf einen von der Gottheit als dem ersten Beweger erteilten Anstoß zurückgeht, insoweit ist die göttliche Wirksamkeit eine Mitursache auch dieser Stoffwandlungen und -bewegungen. Aber es bleibt, selbst wenn wir in der angegebenen Weise den Winken des Stagiriten aufs willfährigste folgen, doch immer die ungelöste und, ich meine, unlösbare Frage zurück: wie läßt sich der Zug der Elemente zu ihren natürlichen Orten mit der anderweitig aufs nachdrücklichste behaupteten vollständigen Passivität des Stoffes in Einklang setzen?

4. Wir haben bisher von „Elementen" gesprochen, wie Aristoteles dies tut. Allein der wahre Gehalt und der volle Wert der Elementenlehre war ihm abhanden gekommen. Die Ansicht der älteren, von ihm mit unverdienter Geringschätzung behandelten Naturweisen von dem wandellosen Bestand der Urstoffe, die Leugnung alles eigentlichen Entstehens und Vergehens, die Zurückführung desselben auf bloße Verbindung und Trennung von Elementarkörperchen und die damit aufs engste zusammenhängende Unterscheidung primärer und sekundärer Eigenschaften — all das suchen wir in den physikalischen Schriften des Aristoteles vergebens. Ja, wir begegnen der unumwundenen und nachdrücklichen Zurückweisung dieser Versuche, uns das Naturgeschehen verständlich zu machen.[2] Der Haupttrumpf, den hier der Stagirit ausspielt, be-

steht in dem folgenden Argumente. Die bloße Sonderung und Vereinigung qualitativ wandelloser Urstoffe — so ungefähr drückt er sich aus — widerspreche den Tatsachen. Aus Lichtem wird Dunkles, aus Dunklem wieder Lichtes; das wäre unmöglich, wenn nicht aus Feuer Wasser, aus Wasser Feuer werden könnte. Hier finde eine Wandlung nicht bloß akzidenteller Zustände, sondern wesentlicher Eigenschaften statt; wir können daher der Begriffe des Entstehens und Vergehens nicht entraten. Unsere Kritik muß hier zweierlei unterscheiden. Aristoteles handelt nur seiner ganzen Geistesart gemäß, indem er auch im Bereich der Stoffwelt auf dem Boden des tatsächlich Gegebenen stehen bleibt und nicht mittelst hypothetischer Annahmen hinter die Oberfläche der Erscheinungen vorzudringen sich bemüht. Bei weitem erstaunlicher ist es, daß er, wie wir gesehen haben, mit Empedokles und der primitiven Volksphysik die drei Aggregatzustände sowie ein an einem derselben (dem gasförmigen) auftretendes Phänomen (das Feuer) mit Urstoffen zu identifizieren fortgefahren, in aus höchst unvollkommener Einsicht in die Naturprozesse herrührenden Unterscheidungen von der Natur selbst gezogene Grenzen vermutet und daher in dem Wechsel eben jener Zustände einen ganz eigentlichen Elementenwandel erblickt hat. Diese zwei sehr ungleichartigen Motive haben ihn dazu vermocht, wertvolle Errungenschaften seiner Vorläufer preiszugeben und eine Naturansicht zu verlassen, die bereits in ihren Händen ein fruchtbarer Behelf der Forschung geworden war und sich im Laufe der Zeiten in immer steigendem Maße als ein solcher bewähren sollte. Verlassen hat er sie freilich nicht ohne alles Schwanken und Zögern. Man darf vielleicht hinzufügen: nicht ohne inneren Kampf. Zu wiederholten Malen nimmt er, wie wir sahen, einen Anlauf zur Parteinahme für die Atomisten. Er verteidigt ihre Lehre gegen Einwürfe von mehr oberflächlicher Art; er rühmt, wie wir gleichfalls gesehen haben, ihre Methode im Gegensatz zu jener der bloßen Begriffsforschung und trifft dabei, indem er nur Platon tadeln will, in Wahrheit sich selbst. Aber in der Hauptsache und im Ergebnis zieht er sich hinter ihren Standpunkt zurück. Was die Atomisten richtig geahnt hatten, daß alles Entstehen und Vergehen bloß ein scheinbares, daß es nur ein anderer Name für die Verbindung und Trennung von Stoffteilchen sei, das gilt unserem Philosophen als „unmöglich". Freilich glaubt er darum noch nicht an ein absolutes Entstehen von Stoff, wohl aber führt er den schon längst überwundenen Begriff zauberhafter Stoffverwandlung wieder ein. Er leugnet (um die von uns verwendeten Kunstausdrücke zu gebrauchen) zwar nicht die quantitative, wohl aber die qualitative Konstanz der Materie.

Wir glaubten die Zwiespältigkeit der aristotelischen Sinnesart nicht

besser beleuchten zu können, als indem wir seiner Lobpreisung der erfahrungsmäßigen Forschung seine mit dieser grell kontrastierende Praxis gegenüberstellten. Hierzu eignete sich vor allem seine Lehre von den Urstoffen mit ihrer auf spekulative Willkürannahmen aufgebauten Begründung, mit ihrer widerspruchsvollen und durchaus rückständigen Artung. Hier gilt es jedoch, unstatthaften Verallgemeinerungen vorzubeugen. Nicht ebenso rückständig wie die Physik des Aristoteles ist seine Psychologie. Ja, weit erfreulichere Eindrücke werden sich sofort einstellen, sobald wir uns auch nur von der Welt des Anorganischen zu jener des Organischen wenden. Und selbst die in die Physik hinabreichenden Ausläufer seiner Sinneslehre zeigen uns bereits eine Feinheit des Blickes, die seinen älteren Vorgängern, auch dem größten unter ihnen, Demokrit, versagt war.

Die hellste Geistesklarheit aber erglänzt anderswo. Dort, wo das untadelig strenge, von keinerlei Zwiespältigkeit getrübte und überdies an dem zur äußersten Behutsamkeit erziehenden Streitgespräch wie an einem Wetzstein geschärfte Denken zum Worte kommt. Das geschieht in der an die logischen Doktrinen sich anreihenden Lehre von den obersten Beweisprinzipien. Mit ihrer Behandlung nehmen wir den am Schluß eines früheren Abschnitts fallen gelassenen Faden wieder auf.

Achtes Kapitel.

Die Beweisprinzipien.

Diese bezeichnet Aristoteles als „Axiome“, mit einem Ausdruck, den er den mathematischen Lehrbüchern seiner Zeit entlehnt und in verallgemeinertem Sinne verwendet.[1] Er verzichtet auf die erschöpfende Aufzählung dieser Prinzipien und behandelt in eingehender Weise nur eines derselben, „das sicherste unter allen“, nämlich den sogenannten Satz des Widerspruchs. Darin seien ihm „einige der Naturphilosophen“ (wir wissen nicht welche) vorangegangen. Aristoteles ist dabei bemüht, dialektischen Schikanen zuvorzukommen, indem er jenem Prinzip eine sorgfältige und vorsichtige, dem Mißbrauch vorbeugende Fassung erteilt. „Unmöglich ist es (so lautet diese Formulierung), daß dasselbe demselben in derselben Beziehung gleichzeitig zukomme und nicht zukomme“, wobei den einschränkenden Bestimmungen „in derselben Beziehung“ und „gleichzeitig“ noch der Hinweis auf andere, nicht näher namhaft gemachte Bestimmungen nachfolgt.

die gleichfalls dialektischen Anfechtungen vorbauen sollen. Die Verkörperung der dem Satze des Widerspruchs entgegengesetzten These erblickt Aristoteles in den Aussprüchen Heraklits, an die wir unsere Leser kaum erinnern müssen. Aussprüche wie jenes: „wir sind und wir sind nicht" oder: „gut und schlecht ist dasselbe", stehen ihm offenbar als Musterbeispiele der von jenem Satze verpönten Auflehnung gegen den gesunden Menschenverstand vor Augen (vgl. I⁴ 56ff.). Man begreift sofort, welches der Zweck der oben erwähnten Einschränkungen des Widerspruchsprinzipes ist. Ein Ding — so wollte der Stagirit wohl Heraklit und dessen Anhängern erwidern — ist nicht „gut und schlecht", sondern in einem Betracht oder zu einer Zeit gut, in einem anderen Betracht oder zu einer anderen Zeit schlecht. Der Strom ist nicht derselbe und ein anderer, sondern er ist in einem Sinne (sofern er denselben Quellen entströmt oder dasselbe Bett erfüllt) derselbe, in einem anderen Sinne (als eine stets sich erneuernde Wassermenge) ein verschiedener. Die Geltung dieses Grundsatzes mit vollem Bewußtsein zu leugnen, sei unmöglich, und wenn Heraklit derartiges ausspricht, „so ist es ja nicht notwendig, daß jemand das, was er ausspricht, auch wirklich glaube". Eine ernstere Gefahr als in diesen paradox zugespitzten Äußerungen erblickt Aristoteles in der sie veranlassenden Flußlehre selbst und in den verwandten, auf Wachstum und Veränderung bezüglichen Doktrinen anderer Naturphilosophen. Ihnen entkeimen Zweifel an dem Bestand wandelloser Erkenntnisobjekte und unverrückbarer Wahrheiten. Wären diese Zweifel begründet, dann würde der Wahrheitssucher den Knaben gleichen, die nach Vögeln und Schmetterlingen haschen!

Minder ausführlich, aber ebenso eindringlich erörtert Aristoteles jenes Erkenntnisprinzip, das als der Satz vom ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren berühmt geworden ist.[1] Er formuliert es dahin, „daß man alles entweder bejahen oder verneinen muß". Damit soll gesagt sein, daß ein gegebenes Prädikat einem gegebenen Subjekt entweder zukommt oder nicht zukommt, daß zwischen diesen beiden Aussagen kein Raum für ein Drittes oder Mittleres übrig bleibt. Man kann die beiden Prinzipien auch in der folgenden Fassung vereinigen: „Unmöglich ist es, daß A zugleich b sei und b nicht sei; und notwendig ist es, daß A entweder b sei oder b nicht sei." Ihr einfachster Ausdruck endlich ist wohl dieser: „Von zwei einander entgegengesetzten Behauptungen kann nur eine wahr, aber es muß auch die eine wahr, die andere falsch sein." Der Satz vom Dritten (wie wir ihn der Kürze halber nennen wollen) gibt zu Einwürfen Anlaß, die einer genaueren Erwägung wert sind. Man sträubt sich, häufig nicht mit Unrecht, gegen solch ein gebieterisches Entweder-Oder. Extrem einseitige Urteile, so mag man einwerfen, sind

zumeist unrichtig; die Wahrheit liegt häufig in der Mitte; das Wichtigste ist es, die bestimmte Nuance, die individuelle Eigenart, die nie in zwei Fällen genau die gleiche ist, zu ermitteln. Erwägungen dieser Art verengen in der Tat den Anwendungsbereich, aber sie schmälern nicht die Berechtigung des Axioms. Diese verliert es nur dort, wo es mißbräuchlich verwendet wird. Solch ein Mißbrauch liegt vor, wenn der verneinende Satz nicht mehr bloß als die strikte Verneinung seines scharf umschriebenen bejahenden Widerparts aufgefaßt wird, vielmehr entweder dieser einer genauen Umgrenzung entbehrt, oder aber die Verneinung mit einem größeren oder geringeren positiven Gehalt ausgestattet wird. Bei einer Verneinung, welche einfach die ihr entgegenstehende Bejahung aufhebt, ohne ihrerseits auch nur den Schatten irgendeiner anderen Bejahung an deren Stelle zu setzen, spricht der Logiker von einem kontradiktorischen Gegensatz, zum Unterschiede von dem konträren Gegensatz, unter dem er das Verhältnis einander erfahrungsmäßig ausschließender, gegensätzlicher, positiver Zustände oder Eigenschaften versteht. Auch solche Instanzen kann man nicht gegen die Geltung des Satzes vom Dritten ins Feld führen, in denen es sich um ein Subjekt und ein Prädikat handelt, die man in keinem verständlichen Sinne verbunden denken kann, und bei denen daher auch die Verneinung solch einer Verbindung den Eindruck nicht nur einer müßigen, sondern sogar einer sinnlosen Aussage hervorbringt. Nehmen wir an, es beliebe jemandem, Phänomene, die grundverschiedenen, einander durchaus fremden Bereichen angehören, zu verbinden, und wir lehnen diese Verbindung durch eine Verneinung ab. Dann ständen sich beispielsweise zwei Sätze gegenüber wie: „Das hohe C ist violett" und „Das hohe C ist nicht violett." Da könnte man einwenden (und man hat es eingewendet), daß in solchen Fällen die Bejahung und die Verneinung gleich sinnlos seien, und daß darum in ihnen jenes von dem Axiom geforderte Entweder-Oder der Geltung entbehre. Solch ein Urteil scheint uns aber der Unterscheidung zwischen kontradiktorischem und konträrem Gegensatz nicht in ausreichendem Maße Rechnung zu tragen. Die reine schlechthinige Verneinung ist auch diesmal an ihrem Platze; sie ist keineswegs sinnlos, wohl aber irreleitend. Eine Irreleitung, die uns sofort mit vollen Segeln in den Bereich des Unsinns steuern läßt, wenn wir die zwei Worte „nicht violett" auch nur durch einen Bindestrich verknüpfen und so vollends den falschen Eindruck erzeugen, als wollten wir einem Ton, indem wir ihm eine bestimmte Farbenqualität absprechen, damit eine andere zuerkennen.

Den höchsten Grad der Eignung zu einer Irreführung solcher Art erreichen verneinende Aussagen dort, wo nicht mehr bloß die Verbindung eines bestimmten Prädikats mit einem bestimmten Subjekt keinen ver-

ständlichen Sinn ergibt, sondern wo auch das Subjekt selbst ein Figment oder *Non-ens* ist. Auf Fragen von der Art wie: „Sind die Mondbewohner bärtig?" erscheint auch die verneinende Antwort zunächst als unrichtig, weil der Satz: „Die Mondbewohner sind nicht bärtig" die Anerkennung ihrer Realität in sich zu schließen scheint. Doch gilt uns auch dieser Einwurf nicht als wahrhaft triftig. Der reale Gehalt solch eines verneinenden Satzes ist nichts als die Behauptung, daß der Prädikatsbegriff dem vermeintlichen Subjektsgegenstande nicht zukommt, wenngleich aus dem einfachen Grunde, weil das Subjekt gar nicht existiert! So bleiben denn, wie wir meinen, jene zwei von Aristoteles formulierten Beweisprinzipien aufrecht, und wir freuen uns, hinzufügen zu können, daß ihr Urheber selbst durch die scharfe Unterscheidung der verschiedenen Arten des Gegensatzes, des konträren, des kontradiktorischen und nicht am wenigsten des privativen oder beraubenden (Blind-Sehend, Taub-Hörend, Stumm-Redend usw.) dem Mißbrauch jener Axiome zu steuern nach Kräften bemüht war.[1]

Von diesem Mißbrauch liegt es uns nun ob, zu handeln. Er besteht darin, daß Metaphysiker mittels des Satzes vom Dritten die Grenzen erfahrungsmäßiger Erkenntnis überschreiten und in die Welt des Transszendenten eindringen zu können vermeint haben. So hat im letzten Jahrhundert Sir William Hamilton, mit der Zauberwaffe dieses Entweder-Oder versehen, transzendente Wesenheiten (wie die Materie an sich oder die Gottheit) vor die Alternative gestellt, entweder eine bestimmte oder eine dieser entgegengesetzte Beschaffenheit zu besitzen, ohne übrigens zu behaupten, daß es uns gestattet sei, diese Alternative zu entscheiden, und ohne zu leugnen, daß wir uns vielmehr mit ihrer Feststellung begnügen müssen.[2] Allen solchen Wagnissen macht die Erkenntnis ein Ende, daß der Satz vom Dritten uns die Wahl läßt, nicht zwischen konträren Gegensätzen, sondern einzig und allein zwischen einer positiven Behauptung und ihrer schlechthinigen, kein Titelchen einer Bejahung in sich schließenden Verneinung. So können wir keineswegs versichern, daß, wenn einem Wesen keine Bewegung zukommt, es darum in ewiger Ruhe verharren müsse. Denn vielleicht sind Bewegung und Ruhe Kategorien, die der Anwendbarkeit auf jenes Wesen überhaupt ermangeln. Derartiges hat Aristoteles selbst erkannt und nachdrücklich ausgesprochen, was ihm in unseren Augen zu hoher Ehre gereicht.

2. Wenn wir aber jeden ontologischen Mißbrauch von diesen Sätzen fernhalten, was bleibt von ihnen übrig? Ihnen eignet ohne Zweifel die höchste Allgemeinheit; es fragt sich, ob ihre Fruchtbarkeit auf gleicher Höhe steht. Sie verdolmetschen die Anerkennung selbstverständlicher

Wahrheiten, gegen die sich niemals irgendein ernster Zweifel geregt hat. Daß jedermann, sobald er spricht — und wäre es auch nur mit sich selbst — die Geltung dieser Prinzipien bewußt oder unbewußt voraussetzt, daß er sie nicht verletzten kann, ohne jede verständliche Erörterung unmöglich zu machen, ja ohne aus einem denkenden und redenden Wesen ein bloßer „Stock" zu werden — das sind Tatsachen, die der Stagirit nicht nur anerkennt, sondern auf die er die Geltung jener Maximen, die nur die „Unbildung" beweisen zu können glaube, geradezu aufbaut.[1] Welchen Wert besitzt nun die ausdrückliche Anerkennung dessen, was niemandem zu bestreiten jemals in den Sinn gekommen ist? Sie besitzt — so antworten wir vorerst — für Aristoteles den Wert einer Waffe im dialektischen Wettkampf. Dem jeweils in die Enge getriebenen Gegner soll das Geständnis seiner Niederlage abgerungen werden, indem er genötigt wird, die Unvereinbarkeit seiner These mit irgendeiner Wahrheit, deren Leugnung ihm bereits unmöglich gemacht ward, in klaren Worten auszusprechen. Es soll auf den dialektischen Triumph das Siegel gedrückt, dem Unterliegenden jene letzte Zuflucht abgeschnitten werden, die ihm das ungerügte Nebeneinander widerstreitender Behauptungen zu bieten vermöchte.

Daß er aus den Erfahrungen des dialektischen Turniers hervorgewachsen ist, das ist vor allem dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten auf die Stirn geschrieben. Schwerlich ist es von ungefähr geschehen, daß sein Urheber ihn in einer Form verkündet, die wir erst ins Objektive zu übersetzen genötigt waren. „Daß man alles entweder bejahen oder verneinen muß" — das klingt zunächst wie eine Weisung für die Teilnehmer an einer dialektischen Debatte. Und das ist ohne Zweifel für Aristoteles selbst der Quellpunkt jener Norm. Mag es den Beweis einer These, mag es die Widerlegung einer gegnerischen Aufstellung gelten, in beiden Fällen ist für den Fortgang des dialektischen Prozesses nichts verhängnisvoller, als wenn der Respondent sich weigert, Rede und Antwort zu stehen, wenn er mit einem „ja und nein" oder „ich weiß nicht" der Antwort ausbeugt, die zu neuen Fragen und Antworten hinüberleiten, die ein Glied der beabsichtigten dialektischen Kette bilden sollte. In Wahrheit freilich braucht jenes Ausbeugen keineswegs ein bloßer dialektischer Kniff zu sein; es kann ganz einfach dem Nichtwissen oder dem Zweifel entspringen, der ja im menschlichen Denken einen so großen und einen so wohlberechtigten Raum einnimmt, — nicht nur als ein Kind der Unkunde, der unzureichenden Schulung oder der Unvertrautheit mit dem in Frage stehenden Gegenstand, sondern auch als ein Produkt der Unvollkommenheit menschlicher Fähigkeiten überhaupt und ihrer Unzulänglichkeit zur Lösung der Welträtsel. Der zeitweilige oder dauernde

Zweifel auf der einen Seite, die schon berührte mannigfache, bis ins Unendliche abgestufte, jedem schroffen Entweder-Oder widerstrebende Beschaffenheit der Dinge andererseits, sie vereinigen sich, um den Anwendungsbereich des Satzes vom Dritten aufs äußerste zu verengen. Dennoch ist er, auch abgesehen von seiner für Aristoteles im Vordergrunde stehenden Bedeutung für den dialektischen Kampf, nicht jedes objektiven Wertes bar.

Worin — so fragen wir nunmehr — besteht der wahre Gehalt der beiden von Aristoteles so hochgewerteten Axiome? Sie belehren uns, so hat man geantwortet, über die Bedeutung und die Tragweite solcher Worte, wie „nein", „nicht" usw. es sind.[1] Das ist nicht genau richtig, da es sich hierbei nicht um die Bedeutung von Worten, sondern um die Tatsächlichkeit der durch sie bezeichneten Verhältnisse handelt. Nahe liegt es sodann, in dem Satz des Widerspruchs eine Belehrung über Unvereinbarkeiten oder Inkompatibilitäten zu erblicken, die in der Natur der Dinge bestehen. Das wäre richtig, wenn das Prinzip sich auf konträre Gegensätze wie Wärme und Kälte, Bewegung und Ruhe, Stille und Geräusch u. dgl. bezöge. Es ist nicht richtig, weil der Satz, wie wir bereits sattsam erkannten, sich bloß auf Positives einer- und dessen schlechthinige Negation andererseits bezieht. Daß ein Phänomen mit seiner Aufhebung unvereinbar ist, das zu behaupten hat streng genommen keinen Sinn, da die Verneinung von A eben gar nichts anderes als sein Fehlen besagt, wenn sie auch durch das so gewöhnliche Hinübergleiten von der reinen Verneinung zu einer mit dieser erfahrungsmäßig verbundenen Bejahung etwas anderes und mehreres zu besagen scheint. Und damit sind wir wohl beim innersten Kern der Sache angelangt: bei einer Tatsache, die in der Totalität unserer Erfahrung wiederkehrt, daß nämlich der Anwesenheit eines Phänomens seine Abwesenheit gegenübersteht. Darauf geht, da sich all unser Wissen auf Phänomene und außer diesen höchstens noch auf deren in ihrem Wesen unerkennbare Träger bezieht, der Satz des Widerspruchs im letzten Grunde zurück. Er besagt nichts anderes, als daß die Gegensätze von Anwesenheit und Abwesenheit, von Vorhandensein und Fehlen, von Besitz und Mangel, um einige der gangbarsten Ausdrucksweisen anzuführen, unsere gesamte Erfahrung durchziehen. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten aber gibt, als Erkenntnisprinzip und nicht als dialektische Kampfregel angesehen, unserer Überzeugung Ausdruck, daß jene Doppelheit die ganze Welt der Phänomene unter sich aufteilt und daß nur unzureichende Tiefe des Einblicks und unzulängliche Strenge der Fragestellung es sind, die uns im einzelnen Falle daran hindern können, die Frage, ob unter bestimmten Umständen ein bestimmtes Phänomen an- oder abwesend ist, mit Sicherheit zu beantworten.

3. Auf die Erfahrung als Erkenntnisquelle — und damit kehren wir zu Aristoteles zurück — hat auch der erste Verkünder jener Maximen sie zurückgeführt. Den Nūs oder Geist erklärt er für den Mittler dieser Erkenntnis; aber dessen Werkzeug ist hier wie bei der Gewinnung aller anderen „ersten" Wahrheiten die Induktion.[1] Daß es also steht und dem Stagiriten hierbei jeder Gedanke an apriorische Erkenntnis vollkommen fremd ist, das hat insbesondere ein auch auf diesem Gebiete der höchsten Achtung werter Mann, der unsterbliche Geschichtsschreiber Griechenlands, George Grote, ebenso eifrig als erfolgreich dargetan.

Auf den Einwurf, daß eine Induktion niemals wirklich alle, vielmehr stets nur die uns bekannten Fälle umfaßt und gegen das künftige Auftauchen neuer, die von ihr erschlossenen Regeln durchbrechender Instanzen keine unbedingte Gewähr bietet, pflegte Aristoteles mit dem Hinweis auf die allgemein gangbaren Überzeugungen und den durch dialektische Erörterungen zu gewinnenden Wahrscheinlichkeitsbeweis zu antworten.[2] Er hätte diesmal hinzufügen können, daß Induktionen, die sich auf alle Erfahrungsgebiete gleichmäßig und ohne jede Ausnahme erstrecken, auf fundamentale Einrichtungen der Natur zurückweisen, während Grundeigenschaften des menschlichen Geistes es sind, die ihre Wahrnehmung allein ermöglichen. Ohne Gedächtnis und ohne die Fähigkeit, Sinneseindrücke und ihre Erinnerungsabbilder auseinanderzuhalten und miteinander zu vergleichen, vermöchten wir allerdings die Anwesenheit eines Phänomens von seiner Abwesenheit nicht zu unterscheiden.

Das dritte der hier in Frage kommenden Axiome, der Satz der Identität, wird von Aristoteles, wenn überhaupt, so nur im Vorübergehen gestreift.[3] Es erscheint bei ihm als die Kehrseite des Widerspruchsprinzips und ist in seiner Darstellung von diesem kaum zu scheiden. So an der Hauptstelle, die also lautet: „Zu sagen nämlich, das Seiende sei nicht oder das Nichtseiende sei, ist falsch" (Satz des Widerspruchs); „dagegen zu sagen, das Seiende sei und das Nichtseiende sei nicht, ist wahr" (Satz der Identität). Wir brauchen uns daher bei der später üblich gewordenen stereotypen Fassung des Satzes: A = A, nicht zu verweilen. Diese Formel ist nicht nur längst als eine leere Tautologie, sondern von Tieferblickenden auch als ein Widersinn erkannt worden. Ein Ding mit sich selbst zu vergleichen, ist eine Unmöglichkeit; glaubt man es doch zu tun, so stellt man dabei meist neben das Ding unwissentlich sein Spiegelbild oder Abbild und konstatiert die zwischen diesem und dem Urbild obwaltende, gelegentlich bis zur Ununterscheidbarkeit sich steigernde Ähnlichkeit. Unterliege ich aber nicht dieser Täuschung, so bleibt mir nur übrig, nicht das Ding mit sich selbst, sondern seine sukzessiven Zustände untereinander zu vergleichen. Daß jedoch diese sich unbedingt gleichen

müssen, das ist wahrlich nichts weniger als eine axiomatische Wahrheit. Könnte man doch in dieser Welt des Wechsels und Wandels weit eher das Gegenteil behaupten!

Es stehen hier überhaupt nicht Gesetze im wissenschaftlichen Sinne, vielmehr nur solche im Sinne von praktischen Normen oder Vorschriften vor uns. Diese mag der Denkende oder Sprechende sich selbst und anderen mit Nutzen vorzeichnen oder gegenwärtig halten. Ihr Nutzen aber besteht darin, daß sie eine rechtzeitige Erinnerung, wenn auch nur an das Selbstverständliche, gebieten. Als ein solches Gebot ist auch das inhaltsarme Identitätsprinzip dem lernenden Schüler nicht weniger als dem dialektischen Widersacher gegenüber verwendbar. Den letzteren hält es gleichsam an den Rockschößen fest, sobald er Miene macht, uns zu entschlüpfen. Es ruft ihn zu dem eigentlichen Streitpunkt zurück, wenn er diesem einen den Anschein nach gleichen, dem Wesen nach verschiedenen zu substituieren versucht. Ebenso erinnert es den Schüler an den Gegenstand der Verhandlung, wenn er, durch Vieldeutigkeit der gebrauchten Worte verführt, durch Lockerheit des Denkens veranlaßt, oder durch eine dazwischen tretende lange Schlußreihe zerstreut, ihn aus den Augen zu verlieren und durch einen anderen zu ersetzen im Begriffe steht.

Neuntes Kapitel.

Die aristotelische Ontologie.

Wir wenden uns von den Erkenntnisprinzipien zum Erkenntnisobjekt. Und damit sind wir sofort wieder bei demjenigen angelangt, was uns schon so oft entgegengetreten ist: bei dem tiefen Zwiespalt, der den Geist und die Lehren des Aristoteles durchzieht. Wieder liegt der Asklepiade mit dem Platoniker oder, anders ausgedrückt, der Naturforscher mit dem Begriffsforscher im Streit. Jenem gilt das Einzelwesen, das Konkrete, diesem das Allgemeine, das Abstrakte, als das eigentliche Erkenntnisobjekt, als der Typus der vollen Realität. In Wahrheit hat Aristoteles an verschiedenen Stellen seiner „Metaphysik" eine grundverschiedene Haltung zu dieser Frage eingenommen; er hat das wahrhaft Seiende (die Ūsíā) bald in diesem, bald in jenem Sinne bestimmt. Der Widerspruch ist ein greller und in der Tat ein weithin anerkannter. Vergeblich wäre jeder Versuch, die Tragweite dieses Widerspruches abzuschwächen. In seine Konsequenzen verfolgt, ist es der Widerstreit zwischen der Anerkennung der Erfahrungswelt, der Gesamt-

heit sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände, auf der einen und jener der Welt des Transzendenten, also eines Inbegriffs metaphysischer Wesenheiten, auf der anderen Seite. Die Erwähnung der letzteren wird gar manchen unserer Leser an die Ideenlehre Platons erinnern und ihm die Frage auf die Lippen drängen, welche Stellung denn Aristoteles zu dieser Grundlehre seines Meisters eingenommen habe. Er hat sie — so antworten wir — unablässig und auf das heftigste bekämpft, bei jedem dazu geeigneten und auch bei manch einem wenig passenden Anlaß, und er hat eben dadurch — das ist ebenso unbestreitbar als es paradox klingt — den Beweis geliefert, daß er sie innerlich nicht überwunden hat! Wer einen Stamm an der Wurzel getroffen hat, der pflegt nicht zu immer neuen Streichen gegen sein Geäste auszuholen. Eine Doktrin, deren Grundprinzip wir als wesenlos erkannt haben, gilt uns bald als abgetan, und wir wenden ihr den Rücken zu. Indem Platons Schüler sich in der Widerlegung der Hauptlehre seines Meisters niemals genug tun kann, bekundet er selbst die Zähigkeit ihres Lebens und verrät, so können wir hinzufügen, die Tatsache ihres Fortlebens in seinem eigenen Geiste! Man wird an die Hydra gemahnt, der immer neue Köpfe nachwachsen. Dieser Eindruck erweist sich als ein völlig zutreffender. Je mehr wir uns in den Inhalt der „Metaphysik" vertiefen, um so sicherer erkennen wir, daß ihr Verfasser die Voraussetzungen, aus denen die platonische Ideenlehre erwachsen ist, selber festhält, und daß er sich zwar gewaltsam, aber vergeblich dagegen sträubt, auch den Konsequenzen dieser Voraussetzungen gerecht zu werden. „Wie aus unentrinnbarem Verhängnis" — so bemerkt mit Fug ein neuerer Darsteller — „treibt er" immer wieder und „immer weiter in das Fahrwasser hinein, das er meiden wollte".[1]

Auch ist dieser Widerspruch nur ein Sonderfall unter mehreren. Sie alle entspringen zuletzt der eigentümlichen Geistesart des Aristoteles. Im ganzen Bereiche der Ontologie bewegt sich nämlich seine Forschung fast ausnahmslos in denselben Geleisen. Alle leitenden Gedanken entlehnt der Schüler seinem Meister. Diese platonischen Gedanken werden von Aristoteles ausgearbeitet, in ihre Verzweigungen verfolgt, mit Unterscheidungen ausgestattet, mit Verfeinerungen versehen. Schließlich wird die Summe gezogen, deren Nachprüfung indes zumeist innere Widersprüche schwerer Art, ja klaffende Risse offenbart. Diese Brüchigkeit der metaphysischen Ergebnisse des Stagiriten hat einen dreifachen Grund. Mitunter nämlich ist die platonische Lehre selbst schon mit einem inneren Widerspruch behaftet; man denke an die von unserem Thema nicht weit abliegende Depotenzierung des Stoffes und an die Doktrin von den natürlichen Orten (vgl. S. 52f.). In anderen und häufigeren Fällen ist es der Wirklichkeitssinn des Naturbeobachters, der sich gegen die idealisti-

sche Begriffsphilosophie aufbäumt und die aus ihr fließenden Resultate geflissentlich abschwächt. Neben diesem uns so wohlbekannten Kampf spielt sich ein dritter Prozeß ab, der die Folgerichtigkeit aristotelischer Lehren noch ernstlicher gefährdet. Er entstammt jener uns gleichfalls bereits wohlvertrauten und ihrer Grundrichtung nach vollberechtigten Tendenz des aristotelischen Geistes, die wir bald historischen Sinn, bald Scheu vor Extravaganz und Achtung vor dem *common-sense* nennen dürfen, die aber nicht selten zu einer fast abergläubischen Überschätzung der herkömmlichen Meinungen entartet ist. Auch diese Tendenz hat Abschwächungen und Inkonsequenzen in ihrem Gefolge. So legt denn der Ausgangs- ebenso wie der Endpunkt solcher Gedankengänge für die kräftige Selbständigkeit des aristotelischen Geistes kaum jemals ein vollgültiges Zeugnis ab. Dessen Stärke bekundet sich weit mehr in den mittleren Regionen der Untersuchung, das heißt in der Wirkungssphäre des Dialektikers mit seiner ordnenden, sichtenden, unterscheidenden, klassifizierenden Tätigkeit. Ihr Maximum erreicht aber diese Stärke in der Kritik, die an Platons Lehre geübt wird.

Vier Hauptargumente sind es, die Aristoteles gegen die Ideenlehre ins Feld führt.[1] Das erste birgt den Keim in sich, der von einem Führer mittelalterlicher Nominalisten, von Wilhelm von Occam, zu der Formel entwickelt worden ist: niemals ist eine größere als die unbedingt nötige Zahl von Wesenheiten anzunehmen (*nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate*). Diesem Einwurf gibt der Stagirit die fast höhnische Wendung: die Urheber der Ideenlehre „wollten die Ursachen der Sinnendinge ermitteln und fügten diesen darum andere, ihnen an Zahl gleiche Gegenstände hinzu. Nicht anders als wenn jemand, der eine Anzahl von Objekten zu zählen hat, die Schwierigkeiten seiner Aufgabe nicht meistern zu können glaubte, ehe er ihre Zahl verdoppelt hat". Der zweite Einwand besagt, daß die als Stützen der Ideenlehre vorgebrachten Argumente zu viel beweisen. Wären sie triftig, so müßte es auch Ideen von negativen und von Relativbegriffen geben. Eben diese „schärferen Beweisgründe" sollen auch zur Annahme des „dritten Menschen" nötigen (vgl. II⁴ 428). Drittens: Die Lehre ist unfruchtbar. Sie trägt nichts zum Weltverständnis bei. Auch sind die Ideen nicht die Urheberinnen, sei es irgendeiner Bewegung, sei es irgendeiner Veränderung. Erklärt man sie aber für Urbilder, nach denen die Dinge gestaltet seien, so sei das „ein leeres Gerede und bloße poetische Metapher; denn welches ist doch das werktätige Prinzip, das im Hinblick auf die Ideen (und nach diesen Mustern) arbeitet"? Auch würde für dasselbe Ding nicht ein Musterbild, sondern es würden deren mehrere erfordert; für den Einzelmenschen z. B. das Lebewesen an sich, der Zweifüßler an

sich und der Mensch an sich. Endlich — viertens — darf es unmöglich heißen, daß eine Wesenheit und dasjenige, dessen Wesenheit sie ist, getrennt voneinander bestehen. Dieser gegen die „Trennung" oder die Transzendenz gerichtete Einwurf bildet zugleich die Brücke, die zu der aristotelischen Umformung der platonischen Doktrin, zur Lehre von der Immanenz der Ideen hinüberleitet.

2. Eben hier bietet sich unserem Auge das erstaunlichste Schauspiel. Der seinen Lehrer aufs schärfste und nachdrücklichste bekämpfende Schüler bleibt darum doch nicht weniger dessen Schüler und bemüht sich ebenso eifrig als vergeblich, sich von der überkommenen Lehre zu befreien. Die grundlegende These, und wir dürfen wohl sofort hinzufügen den grundlegenden Irrtum Platons, von dem Aristoteles sich nicht loszuringen vermag, können wir kurz also formulieren. Die Sinnendinge sind unzählbar, vergänglich, in stetem Fluß begriffen; darum können sie nicht den Gegenstand wahrhafter fester Erkenntnis bilden. Auf diese müßten wir daher verzichten, wenn es nicht neben den Einzeldingen ein Bleibendes und Unvergängliches, eben den hyperphysischen Gegenstand wirklicher Erkenntnis gäbe. Hierauf war zweierlei zu erwidern. Eine gesunde Stofflehre wie diejenige der Atomisten hat sich jedenfalls, mag sie nun das letzte Wort der Forschung sein oder nicht, als der mächtigste Hebel im Dienste des wissenschaftlichen Fortschritts erwiesen. Von der Atomenlehre Demokrits und nicht von der Flußlehre Heraklits war somit auszugehen, von ihr war das Heil zu erwarten. Zweitens aber: auch auf dem Boden der letzteren Doktrin konnten gedeihliche Früchte erwachsen, sobald man nur der vom Ephesier mit der denkbar größten Emphase verkündeten universalen Gesetzmäßigkeit die ihr gebührende zentrale Stellung nicht verkümmerte. Mögen sich die Sinnendinge selbst noch so unfähig erweisen, ein Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis zu sein: die Normen des Naturgeschehens sind darum nicht weniger die allerstrengsten; die Erkenntnis der Naturgesetze konnte auch für Platon und Aristoteles das sein, was sie für uns ist, ein Vorbild wissenschaftlicher Strenge und wissenschaftlicher Sicherheit. Wir staunen immer von neuem darüber, daß dieser Gesichtspunkt dem Gründer der Akademie und seinem vornehmsten Jünger gleich sehr fremd geblieben ist. Unser Staunen mindert sich jedoch, wenn wir in diesem Mangel ein Gebrechen erkennen, das im Entwicklungsgang der antiken Wissenschaft seine Wurzel hat. Dieser brachte es mit sich, daß die Wissenschaften, deren Gegenstand das Nebeneinander der Dinge ist, ungleich früher zu einem hohen Grad der Vollkommenheit gediehen als die Disziplinen, die das Nacheinander der Vorgänge, vor allem mittels des physikalischen

Versuches, ergründen. Woher es denn auch kommt, daß die Wörter, die unserem „Naturgesetz" entsprechen, von Griechen und Römern nur ganz vereinzelt in diesem Sinne, bei weitem häufiger aber in jenem des typischen Bestandes von Eigenschaften verwendet wurden. Die Feststellung begrifflicher Typen, das Ersinnen beweiskräftiger Räsonnements, nicht aber empirische Ermittlungen der Aufeinanderfolge von Phänomenen galten weithin als die charakteristischen Leistungen wissenschaftlicher Erkenntnis. Mit der Mathematik verband sich insbesondere der Sokratismus, um einen Begriff der Wissenschaft zu zeitigen, dem in der physischen Welt zu voller, über den Bereich bloßer Deskription hinausgehender Verwirklichung zu verhelfen dort und damals unmöglich scheinen mochte. So kam es zur Flucht in das Gebiet der übersinnlichen und oft auch außerweltlichen Formen, Typen oder Ideen, der Aristoteles sich ebenso häufig widersetzt, als er an ihr teilnimmt. Seine hierher gehörigen Äußerungen widersprechen daher einander aufs grellste und verdienen trotzdem, wenn nicht vielmehr eben darum, die sorgfältigste Erwägung.

Ein Teil dieser Äußerungen freilich ist auch an und für sich unserer vollen Beachtung wert. Er gehört zum Gediegensten und zum Sonnenhellsten, was wir von Aristoteles besitzen. So hell und gediegen sind diese seine Gedanken über die Entstehung und die Aufgabe der Allgemeinbegriffe, daß man es zunächst kaum fassen kann, wie er von dem erreichten Ufer wieder in den Strom und Strudel des Zweifels zurücksinken und in die grundlosen Tiefen platonischer Mystik geraten konnte.

Eine überaus merkwürdige Stelle der Metaphysik erhält von dem unablässig wiederholten griechischen Wörtchen, das wir bald mit „insofern", bald mit „als" übersetzen, ihre Signatur[1]: „Es wird vom Bewegten manche Sätze und Erkenntnisse geben, nicht insofern es bewegt, sondern insofern es bloß Körper ist; und wieder, insofern es bloß Fläche und auch insofern es bloß Linie ist; und desgleichen, insofern es teilbar und insofern es zwar unteilbar, aber mit räumlicher Lage versehen (Punkt), und endlich, insofern es bloß unteilbar (Einheit) ist . . . Wenn es nun den Gegenständen der Mathematik zukommt, sinnlich wahrnehmbar zu sein, diese Wissenschaft aber von ihnen nicht handelt, insofern sie sinnlich wahrnehmbar sind, so werden die mathematischen Disziplinen darum noch nicht Wissenschaften von den Sinnendingen sein, ebensowenig aber von diesen getrennte, neben ihnen bestehende Wesenheiten zu ihrem Gegenstande haben." Wird hier die Transszendenz metaphysischer Wesenheiten geleugnet, so begreift ein vorangehender Satz auch ihre Immanenz unter dasselbe Verwerfungsurteil ein: „Wenn es auch viele Sätze über Bewegtes als Bewegtes, d. i. un-

abhängig von seiner sonstigen Natur und Beschaffenheit, gibt, so ist es darum doch nicht notwendig, daß es ein von den Sinnendingen gesondertes Bewegtes oder daß es in ihnen eine besondere Wesenheit des Bewegten gebe."

Also weder transzendente, neben den Sinnendingen bestehende, noch immanente, diesen innewohnende — somit überhaupt keine metaphysischen Wesenheiten! Es ist nicht möglich, mit der Ontologie entschiedener zu brechen und reineren Tisch zu machen. Das geschieht hier allerdings nur auf einem beschränkten Gebiete. Dieses Sondergebiet ist das mathematische, und zum Durchbruch gelangt die der Ontologie feindliche Tendenz im Kampfe gegen die platonische Annahme besonderer mathematischer Wesenheiten. Die Hitze dieses Kampfes ist es, die den Blick des Philosophen diesmal in so erstaunlicher Weise geklärt und sein Denken in so außerordentlichem Maße gereift hat. Kaum irgendwo sonst hat sich Aristoteles über die Rolle, die der Abstraktion in der Wissenschaft zukommt, über die Entstehung und die Aufgabe der Allgemeinbegriffe mit so großer Klarheit geäußert. Die Dinge selbst (so können wir jene Darlegung verallgemeinernd umschreiben) bieten unserer Betrachtung viele Seiten dar. Für die Zwecke der Forschung empfiehlt es sich, einmal von diesen, einmal von jenen Seiten abzusehen; wir tun wohl daran, unsere Aufmerksamkeit jeweils auf eine von ihnen zu konzentrieren und zeitweilig nur diese zu beachten. Daß diese geistige Isolierung einer Seite der Dinge die Illusion ihres selbständigen Daseins zu erzeugen geeignet ist, wird anerkannt, zugleich aber mit der bei Aristoteles nicht allzu häufig anzutreffenden, der Überlegenheit entspringenden Billigkeit der zu dieser Täuschung verlockende Kunstgriff als ein harmloser, ja als ein die Forschung fördernder bezeichnet. „Ja, ein jeder Gegenstand — das sind des Stagiriten eigene Worte[1] — wird am besten so betrachtet werden, daß man das nicht Getrennte (das, was keine selbständige Realität besitzt) als ein Getrenntes setzt, wie das der Arithmetiker und der Geometer tun."

Mit wunderbarer Klarheit und Prägnanz werden in diesem Zusammenhang die Grundzüge dessen gezeichnet, was wir heute mit Comte die Hierarchie der Wissenschaften nennen (vgl. II[4] 374f.).[2] Die abstraktesten Wissenschaften sind zugleich die schwierigsten und die exaktesten, beides aus demselben Grunde, weil sie sich nämlich von den Sinneswahrnehmungen am weitesten entfernen. Je mehr Bestimmungen hinzutreten, je konkreter also der Gegenstand wird, um so mehr leidet die Schärfe und Strenge der Erkenntnis; in diesem Verhältnis steht z. B. die angewandte zur reinen Mathematik. Das alles können auch wir Neueren unterschreiben, etwa wie d'Alembert gesagt hat: „Es ist haupt-

sächlich die Einfachheit ihres Gegenstandes, der sie (die mathematischen Disziplinen) ihre Gewißheit verdanken.“ Höchstens würden wir von den Wissenschaften der Koexistenz bestimmter jene des sukzessiven Geschehens sondern, bei denen die Abnahme der Exaktheit der Zunahme der Zahl zusammen- und wechselweise wirkender Kräfte parallel geht, und desgleichen der Verschlingung in jedem Augenblicke neu auftretender mit aus der Vergangenheit nachwirkenden Faktoren. Auch würden wir die unbedingte Strenge der mathematischen Disziplinen einigermaßen anders, nämlich damit begründen, daß sie es überhaupt nicht mit Realitäten, vielmehr mit „Annahmen“ oder „Konventionen“ (jenes ist J. S. Mills, dieses Poincarés Ausdruck) zu tun haben, die erst durch ihre Anwendung auf die Wirklichkeit in deren Trübungen getaucht werden.

3. In grellem Gegensatz zu der Ruhe und Sicherheit, welche diese wundervollen Erörterungen auszeichnet, stehen die ein tiefinnerliches Ringen bekundenden Stellen, die auf die niemals überwundenen Schwierigkeiten der Ontologie und den nie enden wollenden Streit der Ontologen hinweisen. Wer hört nicht den Affekt an Verzweiflung grenzender Ratlosigkeit aus einem Satze heraus, wie es der folgende ist: „Eine Frage gibt es, die einen Gegenstand unablässigen Suchens und steten Zweifels vordem gebildet hat, derzeit bildet und immerdar bilden wird!“[1] Gemeint ist die Frage nach der Natur des Seienden oder der Substanz; denn „die einen nehmen nur eine Substanz an, die anderen mehrere Substanzen, und von diesen wieder halten einige die Zahl der Substanzen für endlich, andere für unendlich.“ Gar seltsam ist es, daß die Hauptquelle dieser Wirrnisse, die Vieldeutigkeit der Sprache, in diesem Zusammenhange berührt, aber keineswegs der Lösung des Rätsels in ausreichendem Maße dienstbar gemacht wird. In vielfachem Sinne wird (so sagt uns Aristoteles) der Ausdruck „das Seiende“, in mindestens vierfachem werden die Wörter „Substanz“ oder „Wesenheit“ gebraucht.

Den Ausweg, den der Stagirit aus diesem Wirrsal fand, konnte man mit Fug ungefähr also bezeichnen. Die Wesenheit oder das Wesentliche ist der Begriff; „auf das Wesentliche geht die Wissenschaft; die Wissenschaft muß auf etwas Wirkliches gehen; folglich ist . . . der Begriff etwas Wirkliches.“[2] Damit scheint Aristoteles wieder bei der von ihm so heftig bekämpften Ideenlehre Platons angelangt zu sein. Doch will er das nicht Wort haben. Er rettet sich vor diesem Rückfall, indem er die Immanenz an die Stelle der Transzendenz setzt, „den Begriff oder die Form“ den Dingen innewohnen, sie nicht neben ihnen bestehen läßt. Allein wenngleich die also gewonnene Formel, das „Eine in den Vielen“, eine völlig korrekte, den Tatsachen entsprechende, von aller ontologischen Schwär-

merei freie zu sein scheint, so findet Aristoteles bei ihr doch keine dauernde Beruhigung. Es fehlt nicht an Stellen, an denen „der Begriff oder die Form“ doch wieder wie ein Selbständiges, von den Dingen Abtrennbares erscheint. So grell sind hier die Widersprüche, daß in neuester Zeit die — gewiß irrige — Vermutung geäußert werden konnte, es sei nicht der Verfasser, sondern der Ordner oder Herausgeber der metaphysischen Bücher an dieser Verwirrung schuld Wir werden der Wahrheit am nächsten kommen, wenn wir die aristotelische Doktrin einen abgeschwächten Realismus oder Platonismus nennen.

Der Begriff oder die Form! In dieser Gleichsetzung liegt das am meisten Charakteristische der aristotelischen Ontologie. Der Begriff gilt ihr als das formgebende und damit als das aktive Prinzip, welches jedem Dinge seine Einheit und Bestimmtheit verleiht.[1] Mitunter mögen wir hier von einem Struktur- und Organisationsprinzip sprechen, ein andermal wieder von der obersten Funktion, von der Aufgabe oder dem Zweck des betreffenden Wesens. Ein Sinnbild der Form ist die Hohlkugel, in die das Wachs gegossen wird. Ein Ganzes von Stoff und Form ist das Haus im Unterschiede von den Steinen und Ziegeln, aus denen es zusammengesetzt ist: die Bildsäule im Gegensatz zu dem Erz oder Stein, aus dem sie geformt ist; das sehende Auge und der beseelte Körper, bei welchen das Gesicht beziehungsweise die Seele oder das Lebensprinzip die Rolle der Form übernehmen. Diesem aktiven oder formenden Prinzip steht das ihm untergeordnete Objekt, das bloß Leidende und Formlose gegenüber, welches der Stoff heißt. Auch die Materie im eigentlichen Sinne ist solch ein lediglich Leidendes und Bestimmungsloses, indem noch jenseits der Elemente, die doch schon je einen Verein gegensätzlicher Bestimmungen enthalten, nach platonischem Muster, und zwar noch mehr nach der Lehre des „Philebos“ als nach jener des „Timäos“, ein völlig bestimmungsloser, der Formung harrender, die reine Passivität bedeutender Urstoff vorausgesetzt wird — vorausgesetzt übrigens nicht als ein zeitlich Früheres, sondern als ein begrifflich Vorangehendes. Und nur in diesem Sinne darf (um das hier vorläufig zu bemerken) die aristotelische Philosophie eine Entwicklungsphilosophie heißen, während dem Stagiriten jeder Gedanke an eine eigentliche, das heißt eine in der Zeit sich vollziehende Evolution im Sinne Spencers oder Darwins, fremd war.

4. Überaus bemerkenswert ist es, daß, was für Aristoteles in einer Rücksicht Stoff ist, ihm in einer anderen als Form gilt.[2] In diesem Licht betrachtet er, wie soeben angedeutet, die Grundstoffe oder Elemente. Sie stehen allen übrigen Körpern als Stoff, jenem einen bestimmungslosen Urstoff aber als Form gegenüber. Hier überrascht der Weitblick, den

wir heraklitisch nennen dürfen; bringt er doch die Lehre von der Einheit der Gegensätze zu Ehren. Dieser Lichtseite steht als Schatten die Vagheit eines Analogismus gegenüber, der tiefgreifende Unterschiede verflüchtigt und in gehaltsarme, wenn nicht gar widerspruchsvolle Abstraktionen mündet. Wir werden an jene Anläufe zu einer Identitätsphilosophie erinnert, die wir bei Platon und Xenokrates antrafen (vgl. S. 10f.). So soll der Kontrast von Stoff und Form in der Begriffswelt, im Kosmos, in den Lebewesen nachgewiesen werden. Dabei werden die Arten im Gegensatz zu den sie umfassenden Gattungen, die in der Höhe waltenden Elemente im Gegensatz zu den in der Tiefe heimischen, es wird die Seele im Verhältnis zum Leib, das Männliche im Verhältnis zum Weiblichen als die dem Stoff gegenüberstehende Form bezeichnet. Womöglich noch üppigere Blüten treibt dieser Analogismus auf einem nahverwandten Gebiete.

Der Form und dem Stoff steht nämlich ein anderes Begriffspaar, der Gegensatz des Wirklichen und des Möglichen, des Aktuellen und Potentiellen gegenüber. Gilt jener Gegensatz der Spaltung des Dinges in zwei Seiten oder Bestandteile, so bezieht sich dieser auf die Prozesse oder Vorgänge und die durch sie hervorgerufenen Zustände oder Beschaffenheiten.

Daß dieses Begriffspaar gar Mannigfaches, mehr durch Fäden der Analogie Verknüpftes als von einer strengen Begriffsbestimmung Umschlossenes in sich vereinigt, das sagt uns Aristoteles selbst und knüpft daran den Mahnruf, nicht überall begriffliche Strenge zu suchen.[1] Dieser Mahnung bedarf es in der Tat, wenn man so Verschiedenartiges unter eine Kategorie zusammenfassen soll, wie es die nachfolgenden Beispiele sind. Hermes ist potentiell im Holze, d. h. das Götterbild ist der Möglichkeit nach im Material vorhanden, aus dem es geschnitzt werden soll; desgleichen ist die halbe Strecke potentiell in der ganzen enthalten, von der sie weggenommen werden kann; derselbe Gegensatz wird ferner durch das Verhältnis des ruhenden Baukünstlers zu dem tatsächlich bauenden, des die — sehfähigen — Augen Verschließenden zum wirklich Sehenden usw. beleuchtet. Es werden übrigens Verschiedenheiten statuiert, je nachdem das Vermögen seiner Betätigung näher oder ferner steht. Weiter entrückt ist z. B. das geometrische Vermögen seiner Betätigung im schlafenden als im wachenden, nur zur Zeit seine Wissenschaft gerade nicht ausübenden Geometer. So ergibt sich eine Stufenleiter, deren höchste Stufe die volle Verwirklichung der in einem Wesen ruhenden Vermögen oder Anlagen — von Aristoteles seine Entelechie genannt — darstellt. An der Entelechie selbst werden wieder das Zuständliche und dessen aktuelle Betätigung unterschieden, und jenes wird als die erste

Entelechie bezeichnet. Von dieser Art ist z. B. das Verständnis als Eigenschaft zum Unterschiede vom aktuellen Vorgang des Verstehens. Mit der volleren Verwirklichung der Vermögen geht die schärfere Ausprägung der Form Hand in Hand, so daß die höchste Aktualität zugleich zu einem totalen Überwiegen der Form über den bestimmungslosen Stoff wird. Demgemäß wird die Form auch der Verwirklichung des Begriffes, der Stoff dem bloß potentiellen Dasein desselben gleichgesetzt; ja, die beiden Begriffspaare (Form—Stoff, Verwirklichung—Vermögen) fallen in dieser ihrer Anwendung zusammen. So heißt denn in der Tat die Seele bald die Entelechie und bald die Form des Leibes: dieses, sofern er ihr seine eigentümliche, eine Voraussetzung seiner Lebensfähigkeit bildende Struktur, jenes, sofern er ihr die volle Verwirklichung dieser seiner vitalen Fähigkeiten verdankt.

Schon dieser kurze Überblick scheint zu zeigen, daß die eigentliche Heimat dieser Kategorien das Naturleben, insbesondere das organische ist, das sowohl in den Stufen des Wachstums als in der Stufenreihe der Wesen eine fortschreitende Verwirklichung rudimentärer Ansätze, vorher nur angedeuteter Anlagen aufweist. Der vage Analogismus hingegen, der auch die an erster Stelle genannten Instanzen (Herme, halbe Strecke) verwertet, setzt an die Stelle des Vermögens und der Anlage den Begriff der bloßen Möglichkeit. Dadurch wird eine an sich nicht unfruchtbare Unterscheidung zu einem Umfang ausgeweitet, der ihrer Fruchtbarkeit Eintrag tut, um so mehr, als der in der modernen Physik so bedeutsame Gegensatz der aktuellen und der potentiellen Energie im aristotelischen Lehrgebäude noch ganz und gar keine Rolle spielen konnte. Von der unfruchtbaren zur mißbräuchlichen Anwendung solcher Kategorien ist nur ein Schritt. Eben diesen Schritt hat der an den umfassendsten Abstraktionen sich berauschende Dialektiker mehr als einmal getan und sich hierbei dem scharfen Tadel auch eines seiner liebevollsten Erklärer (Hermann Bonitz) ausgesetzt.[1] Zutreffend ist auch desselben gründlichen Interpreten Wort, die Unterscheidung der Form und des Stoffes, des Aktuellen und des Potentiellen stelle für Aristoteles eine „zur Heilung aller Wunden des Systems allezeit bereitstehende Arzenei“ dar.

Nicht nur als Mittel, um innere Risse des Systems zu verdecken, auch als Behelfe der uns bereits wohlbekannten aristotelischen Kompromißsucht haben alle diese Distinktionen ergiebige Dienste geleistet. Der Stagirit will oft weder die gangbare Ansicht aufgeben noch die ihr widersprechende, von hervorragenden Vorgängern vertretene Meinung verwerfen. Da kommt denn seinem Streben, einander widerstreitende Urteile gleichzeitig aufrecht zu erhalten, die Spaltung der Dinge in Stoff und Form, jene der Vorgänge und der diesen entspringenden Zustände

in Aktuelles und Potentielles hilfreich entgegen. Dadurch werden aus einem Subjekt jeweils gleichsam zwei gemacht; dem einen läßt sich das Prädikat A, dem anderen das Prädikat Nicht-A anheften, ohne daß der Satz des Widerspruchs offenkundig verletzt würde.

Das bequeme und, fast möchte man sagen sorglose Hantieren mit dem Begriff des Potentiellen, als wäre dieses ein dem des Aktuellen gleichgeordneter oder ebenbürtiger, hat die begriffsstrengen und seine Blößen eifrig erspähenden megarischen Gegner des Aristoteles zu jener Polemik veranlaßt, die wir schon einmal gestreift haben (vgl. II[4] 160). Sobald ich — das wollten sie augenscheinlich sagen — von dem handle, was ein menschliches oder ein anderes Wesen hervorzubringen oder zu leisten vermag, darf ich nicht der Tatsache vergessen, daß jede solche Hervorbringung oder Leistung gleich jedem anderen künftigen Geschehnis von einem Faktor zwar oft in hervorragendem Maße, aber kaum jemals in ausschließlicher Weise beeinflußt ist. Das Überwiegen eines Faktors wird jedoch von uns gar leicht als seine Alleinherrschaft betrachtet. Vor dieser Täuschung gelte es sich zu bewahren; man müsse sich gegenwärtig halten, daß beispielsweise der Künstler von seinem Material, von seinen Auftraggebern usw. nicht völlig unabhängig ist; daß, kurz gesagt, zu dem Zustandekommen jedes wirklichen Vorkommnisses zahlreiche Bedingungen zusammenwirken, unter denen wir die erheblichste oder ausschlaggebende als die einzige anzusehen nur allzu geneigt sind. Das scheint der Kern und der eigentliche Sinn jenes Angriffs gewesen zu sein, den der Verfasser der Metaphysik als eine Leugnung des Begriffs des Potentiellen erwähnt und abwehrt, nicht ohne sich hierbei selbst in ernste Widersprüche zu verwickeln.[1]

5. Wir haben die ontologischen Hauptlehren des Aristoteles durchmustert. Versuchen wir, an ihnen Kritik zu üben. Da drängt sich uns vor allem die Einsicht auf, daß ein Punkt in unserer bisherigen Darstellung weiter im Vordergrunde steht, als es ihm, bei Lichte besehen, zukommt. Daß auch Aristoteles sich von der platonischen Tendenz zur Verdinglichung von Abstraktionen nicht völlig frei macht, daß er mit dieser Neigung ringt, sie einmal besiegt zu haben scheint und ihr dann wieder untertan wird: all das ist wahr, aber es ist nicht der für die Bewertung der aristotelischen Metaphysik entscheidende Umstand. Bei der nachhaltigen Beschäftigung mit Abstraktionen wenigstens hie und da der Täuschung zu erliegen, als ob ihnen ein selbständiges Dasein zukäme, gelegentlich zum mindesten in das zu verfallen, was ein Kunstausdruck die Hypostasierung von Abstraktionen nennt, das ist ein Gebrechen und eine Schwäche des menschlichen Geistes, die nicht für eine

einzelne Richtung desselben als charakteristisch gelten kann. Diesem Fallstrick der Sprache sind auch Physiker mit ihren „Kräften“ und Psychologen mit ihren „Vermögen“ mehr als einmal unterlegen.

Ungleich bedeutsamer ist die Frage, welche Abstraktionen die einzelnen Denker und Schulen zur Erklärung des Weltgeschehens verwenden. Und da ist es denn für Aristoteles im höchsten Maße bezeichnend, daß ihm der Begriff als formgebendes oder (im weitesten Sinne des Wortes) als die Dinge konstituierendes Prinzip gilt. Damit verharrt Platons Schüler in der Bahn, die sein Meister verfolgt, die Sokrates eröffnet hatte und die sich als Vorschule der Philosophie ebenso heilsam erwies, wie sie sich unfähig gezeigt hat, das Weltverstehen selber zu erschließen. „Form und tätige Kraft“, diese in der „Metaphysik“ begegnende Wortverbindung wirft ein helles Licht auf den Geist der aristotelischen Ontologie.[1] Wo wir von Naturkräften und von den ihr Wirken regelnden Normen sprechen, dort handelt Aristoteles von Begriffen. Hier ist es, wo sein Weg sich von dem der Begründer der echten, entwicklungsfähigen Naturlehre scheidet. Von seiner Begriffsforschung führt kein Pfad zu den grundlegenden Erkenntnissen der Naturforschung. Den fundamentalen Versuchen, durch welche Archimedes die Statik, Galilei die Dynamik begründet hat, konnte man von hier aus niemals nahen. An einer Stelle der Metaphysik lesen wir die höchst bezeichnenden Worte: „Das Warum wird zuletzt auf den Begriff der Sache zurückgeführt.“ Es ist das der typische Ausdruck jener Täuschung, vermöge deren wir den realen Zusammenhang der Dinge aus dem Verhältnis der sie darstellenden Begriffe ableiten zu können glauben, während man doch vielmehr umgekehrt sagen darf: nachdem die Beobachtung oder der Versuch uns über die Verkettung der Phänomene aufgeklärt hat, passen wir unsere Vorstellungen dem also gewonnenen Wissen an; das Erfahrungswissen ist das Frühere, die diesem entsprechende Begriffsgestaltung das Spätere.

Diese Umkehrung des wirklichen Sachverhalts wirkt sich in den zahlreichen Scheinerklärungen und nicht minder in den Scheinproblemen aus, von denen diese Bücher voll sind. Die einmal aufgeworfene Frage: „warum ist das Feuer warm?“ hätte Aristoteles gewiß nicht als ausreichend beantwortet erachtet, wenn man ihn in den chemischen Prozeß der Verbrennung eingeweiht hätte.[2] Er hätte immer wieder nach einem Warum gefragt, den seiner Natur nach jeder Erklärung unzugänglichen Zusammenhang zwischen gewissen Molekularbewegungen und einer gewissen Temperaturempfindung erklärt wissen wollen, und sich schließlich bei einer vermeintlichen, rein begrifflichen Erklärung, das heißt bei einer Tautologie beruhigt, die das auf Grund der Erfahrungstatsachen in einen Wortbegriff Hineingelegte aus diesem wieder herausholt und es als den

wahrhaften Grund der Erfahrungstatsache bezeichnet. Es gibt aber ein Schlimmeres als die Tautologie. Denn ach, wie oft ist der Begriff nur ein Stück alten Wissens, verdichtet und erstarrt zu einem Schilde, an dem das neue Wissen abprallt. Wie willkürlich oft die Ausgangspunkte dieser Begriffsforschung sind, und wie weit sie die Naturerklärung in die Irre leiten kann, das hat uns schon die Begründung der aristotelischen Elementenlehre (vgl. S. 50 f.) gezeigt. Ein anderes Musterbeispiel dieser Beweisart wird uns einer der aristotelischen Beweise für die Lehre vom ersten Beweger liefern (vgl. S. 181), der in Wahrheit auf eine bloße Forderung der Begriffsarchitektonik hinausläuft und, auf seinen bündigsten Ausdruck gebracht, also lautet: von drei an sich denkbaren Kombinationen sind in der Natur zwei verwirklicht; warum sollte es nicht auch die dritte, und zwar im allerumfassendsten Maßstabe, sein?

In anderen Fällen wird eine alte Lehre beibehalten, aber durch Entleerung ihres Inhalts zu einem bloßen Schemen verflüchtigt. Daß Gegensätze einander bedingen, das war eine tiefsinnige Wahrnehmung der Alten, namentlich Heraklits. Nicht anders stand es mit der Beobachtung, daß Gegensätze oft ineinander umschlagen. In beiden Sätzen, zusammengenommen, lag die Anerkennung der gewaltigen Rolle, welche die Koexistenz und die Aufeinanderfolge von Gegensätzen im Natur- wie im Geistesleben spielen. Die physikalische Polarität, das der Erhaltung individueller und gesellschaftlicher Gesundheit förderliche Spiel antagonistischer Kräfte, die dadurch bewirkte Hintanhaltung dessen, was Platon im Phädon die „Lahmheit" eines einseitig fortschreitenden Prozesses nennt (II ^{4} 343); dann die Gefahr des Rückschlags und des Umschlags in das Gegenteil, die allen Extremen innewohnt — all das war in Heraklits und Platons hierher gehörigen Aussprüchen enthalten, denen ältere Wahrnehmungen der Wechselbedingtheit elementarer Gegensätze (Wasser nährt sich von Feuer, Feuer von Wasser usw.) gleichsam präludiert hatten[1]. Nun hätte man erwarten können, daß der Erbe all dieser Weisheit diese wertvollen Verallgemeinerungen zugleich anerkennen und auf ihr richtiges Maß zurückführen würde. Was Aristoteles in Wahrheit tut, ist jedoch etwas davon sehr Verschiedenes. Er verwirft jene Theorien nicht, woran er recht, und er schränkt sie nicht ein, woran er unrecht tut. Er geht diesen schrankenlosen Verallgemeinerungen so wenig an die Wurzel wie der platonischen Ideen- oder der mystischen Zahlenlehre. Jedes derartige Verfahren hat ihn offenbar als ein allzu radikales abgestoßen. Er schlägt einen anderen Weg ein, der geeigneter ist, seine übergroße Hochachtung vor dem Überkommenen mit den Anforderungen seines kritischen Verstandes zu versöhnen. Er will die Lehre von den elementaren Gegensätzen rationell begründen. Dabei schiebt sich unvermerkt an die

Stelle des konträren Gegensatzes der kontradiktorische; was die Doktrin dabei an Sicherheit gewinnt, das verliert sie an Bedeutung, bis sie schließlich nichts anderes wird als eine platte Selbstverständlichkeit. „Das Weiße — so lesen wir an einer Stelle der Physik — entsteht aus dem Nicht-Weißen, aber nicht aus jedem solchen (damit sollen, wie das Vorangehende lehrt, völlig fremde Begriffskreise, wie das Musikalische, ausgeschlossen werden), sondern aus dem Schwarzen oder aus einem der Mitteldinge", worunter die Gesamtheit der übrigen Farben verstanden wird! So bleibt von der anspruchsvollen und vielfach über das Ziel schießenden Lehre der Älteren nichts übrig als die ganz und gar tautologische Behauptung: das Entstehen einer Eigenschaft schließt in sich, daß sie vorher nicht vorhanden war. Das klingt wie Übertreibung, es ist aber die buchstäbliche Wahrheit; und das Wunderbarste ist dies, daß Aristoteles die also verwässerte oder vielmehr ausgelaugte Lehre von den gegensätzlichen Prinzipien als ein Fundamentalgesetz der Natur zu betrachten niemals aufgehört hat. Kaum scheint es der Mühe wert, darauf hinzuweisen, daß jene wie ein hehres Naturprinzip verkündete Selbstverständlichkeit nicht einmal eine streng richtige Fassung erfahren hat. Denn nicht jede „Ordnung oder Zusammensetzung" ist, wie es in der „Physik" heißt, aus einem Nicht-Geordneten und Nicht-Zusammengesetzten hervorgegangen. Kann doch die Ordnung auch bloß eine Neuordnung, die Zusammensetzung bloß eine Umsetzung sein. Man denke an die Fälle chemischer Wahlverwandtschaft, in denen sich die Verbindungen AB und CD in die neuen Verbindungen AC und BD umwandeln; aber auch an die wechselnden Bilder, die uns ein Kaleidoskop oder selbst ein Brettspiel vorführt oder an die beim Einzug fünfgliedrige, bei der Aufstellung dreigliedrige Anordnung des Chors auf der griechischen Bühne.

6. Die hier gestreifte Theorie des Werdens erscheint anderen Darstellern in einem weit bedeutenderen Lichte als uns.[1] Sie soll im Verein mit der Unterscheidung des Potentiellen und Aktuellen ein Problem gelöst haben, an dem Platon gescheitert war. In Wahrheit hat der Stagirit den Satz der Naturphilosophen: „Nichts wird aus nichts" mit der populären Ansicht vom Entstehen dadurch in Einklang setzen wollen, daß er das Substrat beharren, die als akzidentell betrachteten Eigenschaften aber entstehen und vergehen ließ. Das besagt auf dem Gebiete der Stofflehre die Anerkennung der quantitativen im Vereine mit der Leugnung der qualitativen Konstanz des Stoffes (vgl. S. 53f.) — eine Leugnung, durch welche Aristoteles, wenn nicht auf eine ausgemachte Wahrheit, so doch auf eine ungemein fruchtbare heuristische Maxime

verzichtet hat (vgl. I[4] 144ff. und 268f.). Im Bereiche des Außer- oder Überstofflichen unterliegt seine Doktrin nicht diesem Einwurf. Seine Versöhnung der widerstreitenden Thesen: „Nichts wird aus nichts“ und: „Etwas wird aus nichts“ darf hier zunächst als eine, vielleicht allzu anspruchsvolle, Darstellung des selbstverständlichen Satzes gelten: ein Ding beharrt und seine Zustände wechseln. Z. B. der Tag bricht an; somit wird ein an sich nicht veränderter Teil der Erde, der vorher dunkel war, belichtet. Nun fasse man aber das aristotelische Musterbeispiel ins Auge: wenn ein Mensch musikalische Bildung erwirbt, so verharrt das Substrat, der Mensch; er wird nicht erst aus einem Nicht-Menschen ein Mensch; insofern er aber aus einem musikalisch Ungebildeten ein musikalisch Gebildeter wird, ist in gewissem Sinne doch aus nichts etwas geworden, zugleich aus dem der Anlage nach Vorhandenen das aktuell Vorhandene. Die Gehaltsarmut dieser Sätze erscheint uns im Licht einer naheliegenden Reflexion noch greller. Die Feststellung: „Jetzt nichts, dann etwas“ findet in Wahrheit zumeist (da explosive Wandlungen die seltene Ausnahme sind) doch nur auf jene minimalen Zuwüchse Anwendung, aus deren allmählicher Summierung sich die große Mehrzahl aller Veränderungen ergibt. Der paradoxe Klang des Ausspruchs: „Aus dem Nicht-Gebildeten wird der Gebildete“ geht jedenfalls verloren, wenn wir uns der stufenweisen Übergänge erinnern, die in stetem Fortgang von der Viertelbildung zur Halbbildung usw. führen. Und kann denn schließlich jene Anhäufung von Zuwüchsen einem Entstehen aus dem Nichts füglich verglichen werden? Jemand erlerne, um das aristotelische Beispiel ein wenig zu variieren, die Tanzkunst. Eine bequeme Umschreibung der Tatsachen läßt ihn hierbei aus einem Nichttänzer zum Tänzer werden. Allein die Umschreibung ist keineswegs so zutreffend als sie bequem ist. Sind doch die Tatsachen bei Lichte besehen etwa diese: der Sinn eines Menschen für Rhythmus ist durch Übung gestärkt, die Kraft gewisser Muskeln ist gleichfalls durch Übung gesteigert, die Gleichzeitigkeit gewisser Bewegungen ist durch Gewöhnung erleichtert, andere, störende Bewegungen sind auf demselben Wege hintangehalten worden, und was dergleichen mehr ist. Nur die Willkür einer Konvention verleiht dem zu einem bestimmten Grade solcher Ausbildung Gelangten den Namen eines Tänzers und versagt ihn demjenigen, der in diesem Bildungsgang um eine winzige Stufe tiefer steht. Ist es nicht im Grunde ein Mißbrauch der Sprache, eine Stelle dieses Weges einem Etwas, die unmittelbar vorangehende, kaum merklich von ihr unterscheidbare Stelle einem Nichts gleichzusetzen?

Gern wenden wir uns von dieser Erklärung des Werdens und Geschehens, die unseres Erachtens wenig erklärt und keine ernste Schwierig-

keit löst, zu den auf die Hauptnorm alles Geschehens, das Kausalgesetz, bezüglichen Darlegungen des Aristoteles. Hier tritt uns zuerst die Frage entgegen, ob der Stagirit Ausnahmen von dieser obersten Regel statuiert hat oder nicht. Wir glauben diese Frage verneinend beantworten und die gegenteiligen Behauptungen namhafter Vorgänger als irrtümliche erweisen zu können. Hier freuen wir uns, den Geist unseres Philosophen sich bis zu einem gewissen, durch seine Eigenart vorgezeichneten Punkte in der Bahn bewegen zu sehen, die seine großen Vorgänger, vor allem die Atomisten, eröffnet hatten.

Zehntes Kapitel.

Von Zufall und Notwendigkeit.

Von der Auffassung des Zufalls durch griechische Denker zu handeln, wird uns dadurch nicht unwesentlich erschwert, daß die griechischen Bezeichnungen für diesen Begriff und seine Abschattungen sich mit den deutschen, und den modernen überhaupt, nicht durchweg decken. Einen der hierher gehörigen Ausdrücke müssen wir vorerst von den anderen absondern, da jener Wortbegriff nicht gleich diesen irgendwie mit der Kausalfrage verquickt ist. Wir meinen das Wort, welches das Akzidentelle im Gegensatze weniger zum ursächlich Verbundenen als zum Wesentlichen bedeutet. Um jedoch den fraglichen Begriff ausschalten zu können, müssen wir ihm vorher seinen Platz in der ganzen Begriffssippe anweisen, der er zugehört, und zu diesem Behuf auch die übrigen Glieder dieser Sippe durchmustern. Hierbei ergibt sich die Notwendigkeit, die aristotelische Terminologie von dem allgemein griechischen Sprachgebrauch hinsichtlich einiger dieser Wörter zu unterscheiden. „Ein Faß Vernunft? Mehr zählt ein Tröpfchen Glück!"[1] In diesem vielleicht einer Tragödie des Kynikers Diogenes entnommenen Vers wird Glück durch Tyche ausgedrückt; in einem anderen Vers wird der Mensch ermahnt, der „gemeinsamen Tyche", d. h. seiner Abhängigkeit von den Launen des Schicksals, nicht zu vergessen. So ward die Tyche zur Verkörperung des Ungefährs, des heilsamen wie des verderblichen; sie wurde auch als Göttin verehrt, und die rollende Kugel, das Symbol des Unbestandes, war ihr Attribut. Für Aristoteles bedeutet das Wort Tyche in der Regel das Zusammentreffen zweier Vorgänge, die durch kein Kausalband verknüpft sind und doch den Schein einer solchen Verknüpfung erregen. Ich habe von etwas geträumt, und das

Geträumte ereignet sich wirklich; ich grabe meinen Acker um und stoße auf einen Schatz. Das sind einige Typen des hier Gemeinten, des Zufalls im weitesten Wortsinn (A). Eine Unterart dieser Gattung bilden jene Fälle, in denen es sich insbesondere um den Schein einer zweckursächlichen Verbindung handelt. An eine in ganz anderer Absicht unternommene Handlung knüpft sich ein Erfolg von so auffälliger Art, daß der Eindruck eines beabsichtigten Erfolges erzeugt wird (a). Eine Unterart dieser Unterart endlich umfaßt jene Instanzen, in denen die Absicht nicht nur gefehlt hat, sondern nach der Natur der in Frage kommenden Wesen fehlen mußte, da ihnen als leb- und seelenlosen oder doch als vernunftlosen Wesen ein derart absichtsvolles Handeln überhaupt fremd ist. Zur Bezeichnung dieser Gruppe verwendet Aristoteles ein Wort, das sonst und gelegentlich in anderem und weiterem Sinne gebraucht wird, indem es das „von selbst" oder spontan Eintretende im Unterschiede nicht nur vom Beabsichtigten, sondern auch vom ursächlich Bedingten überhaupt bezeichnet: das Automaton, das in unserem „Automaten" fortlebt (α).

2. Neben die Tyche und ihre Unterarten tritt nun das (nicht immer streng von ihr geschiedene, mitunter auch ihr übergeordnete) Symbebēkós, wörtlich: das Zusammengehende (B). Wir könnten beides zusammen (A und B) das Akzidentelle nennen, ziehen es aber behufs strengerer Sonderung vor, die Tyche durch Zufall oder Ungefähr, das Symbebēkós hingegen durch Akzidens wiederzugeben. Das Gemeinsame ist der Mangel eines inneren Zusammenhanges zwischen zwei Elementen (Ereignissen oder Eigenschaften); doch wird dieser Mangel zumeist, sobald es sich eben um Ereignisse oder Vorkommnisse handelt, mit dem Namen des Zufälligen, sobald er Eigenschaften oder Beschaffenheiten betrifft, mit dem des Akzidentellen belegt.

Als Akzidens gilt dem Aristoteles jede Eigenschaft eines Gegenstandes, die nicht aus dessen Begriff ableitbar ist, mag sie mit ihm auch so ausnahmslos verbunden sein wie (um das Lieblingsbeispiel des Philosophen anzuführen) das Merkmal, daß seine Winkelsumme zwei Rechten gleich ist, mit dem Dreieck.[1] Von solch einem notwendigen oder beweisbaren „Akzidens an sich" oder Attribut werden die übrigen Akzidentien unterschieden und, je nachdem sie dem Begriffs- oder Wesenskern der Sache näher oder ferner stehen, an verschiedene Punkte einer Stufenreihe verteilt. So würde die weiße Schminke, die jemand zeitweilig anlegt, für ihn ein entfernteres Akzidens bilden als die weiße Farbe, die seiner Haut von Geburt an eignet. Bemerkenswert und tadellos ist die relative Verwendung dieser Kategorie. Wenn z. B. ein Arzt gelegentlich auch Patient

ist, so soll für diesen Patienten das Wissen um die Arzneikunst, für den Arzt als Arzt hingegen das Patient-Sein ein bloßes Akzidens bilden. Stutzig aber macht es uns, wenn wir in der Anwendung dieser ganzen Theorie auf den Bildhauer Polyklet vernehmen, daß für den Bildhauer nicht nur die musikalische Bildung, sondern auch die weiße Hautfarbe, ja selbst das Mensch- oder auch Lebendes-Wesen-Sein ein Akzidens ist. Man wird an die auch sonst wahrnehmbare Neigung des Stagiriten zu schroffer Sonderung des begrifflich Trennbaren, tatsächlich aber Zusammengehörigen erinnert, die uns bereits bei seinen verwandten logischen Unterscheidungen in betreff der Form und des Stoffes, des Potentiellen und Aktuellen so oft begegnet ist. Man fragt sich, ob diese Freude am begrifflichen Unterscheiden, die Aristoteles sogar bei der ungeheuerlichen Vorstellung eines Bildners verweilen läßt, der weder Gott noch Mensch noch sonst ein lebendes Wesen ist, der gesunden Auffassung der Dinge förderlich sein konnte. Muß die maßlose Distinktionslust nicht den Geist von der Wahrnehmung faktisch bestehender und für das kausale Verständnis oft wichtiger Zusammenhänge ablenken? Werden dadurch nicht trennende Grenzpfähle dort aufgerichtet, wo vielmehr ein ungehinderter Überblick des ganzen Feldes das Wichtige und Erwünschte ist? Und ist nicht diese einseitig logische oder formalistische Betrachtungsweise mit daran schuld, daß die Versuche ursächlicher Erklärung beim Stagiriten so geringe Erfolge aufzuweisen haben, daß er auf allen Wissensgebieten so sehr viel mehr Anatom als Physiologe gewesen ist?

3. Zwei Beispiele sind es, die Aristoteles zur Beleuchtung des Zufalls und seiner verschiedenen Abschattungen mit Vorliebe verwendet.[1] Das eine ist der Gläubiger, der die Rückzahlung einer Schuld dringend benötigt, zu ihr aber unversehens und zufällig gelangt, indem er bei einem zu ganz anderen Zwecken unternommenen Besuch des Marktplatzes den Schuldner, und zwar im Besitz des erforderlichen Geldbetrages, antrifft (a). Das zweite Beispiel liefert das Pferd, das in der Schlacht seinen Reiter verloren hat und am Abend des Schlachttages (wir müssen hinzudenken: vom Hunger, vom Durst oder vom Instinkt getrieben) in das Lager zurückkehrt und so wieder in unseren Besitz gelangt (α). Das Bedeutsamste ist, daß der Philosoph in dem dieser Erörterung gewidmeten Abschnitt der „Physik" das Dasein des Zufalls im absoluten Sinne nachdrücklich leugnet und ihn nur in relativem Sinne gelten läßt. Indem er somit in Zufall und Ungefähr nicht eine Schranke der allwaltenden Kausalität erblickt, wandelt er in den Spuren seiner großen Vorgänger. Er nähert sich hier einem Leukipp, dem Begründer der Atomistik, aus dessen Munde wir das kostbare Wort vernommen

haben (I[4] 262): „Nichts geschieht grundlos, sondern alles mit Grund und durch Notwendigkeit". Das Automaton oder das Vonselber gilt Aristoteles so wenig als ein selbständiger, die Kreise der Erkenntnis und des auf ihr ruhenden zielbewußten Handelns störender Faktor wie dem Verfasser der Schrift „Von der Kunst" (vgl. I[4] 352f. und 386ff.), jenem denk- und redemächtigen Sophisten, der die unvergeßlichen Worte niedergeschrieben hat: „Das Vonselber (Automaton) erweist sich als gar nicht bestehend, wenn man ihm zu Leibe geht. Denn bei allem, was da geschieht, kann man finden, daß es durch etwas geschieht; in dem Durchetwas aber verliert das Vonselber sein Bestehen und wird nichts als ein Name. Die Heilkunst aber (es konnte hier ebensogut jede andere Art der rationellen Praxis genannt werden) hat in dem, was durch etwas geschieht und was sich vorhersehen läßt, ihren Bestand und wird ihn allezeit darin haben."

4. Mitunter freilich regt sich der Verdacht, als sei die Folgerichtigkeit des Stagiriten auch auf diesem Gebiete keine unverbrüchliche. Seine übergroße Hochachtung vor überkommenen Meinungen und der besondere Umstand, daß Platon im „Timäos" neben den gesetzmäßig wirkenden Faktoren auch eine „erratische" Ursache angenommen hatte, könnten uns geneigt machen, in einigen seiner Äußerungen einen gelegentlichen Abfall von jener so laut und deutlich verkündeten prinzipiellen Einsicht zu erblicken. Wir wollen nicht leugnen, daß hie und da die Möglichkeit solch einer Auslegung gegeben ist; allein unvermeidlich scheint sie uns in keinem einzigen Falle, und so wird man denn, meinen wir, besser daran tun, die Folgerichtigkeit des aristotelischen Denkens dieses Mal nicht in Zweifel zu ziehen. Ein Beispiel statt mehrerer. Das gelegentlich vorkommende Phänomen winterlicher Kälte zur Zeit der Hundstage wird ein akzidentelles und darum der wissenschaftlichen Einsicht unzugängliches genannt.[1] Hier entsteht zunächst der Anschein, als ob damit dem launenhaften Zufall ein besonderer Wirkungsbereich eingeräumt würde. Allein diesen Eindruck kann schon das dort gebrauchte Wort „akzidentell" (symbebēkós) berichtigen helfen. Aristoteles konnte damit sehr wohl nichts anderes haben sagen wollen als etwa dieses. Wenn in den Hundstagen trotz des Hochstandes der Sonne, der langen Tage und der schon lange andauernden Erwärmung des Erdbodens Kälte eintritt, so sind daran Nordwinde schuld. Das Eintreten dieser Nordwinde gerade zur Zeit der Hundstage kann jedoch, wie schon das Ausnahmsweise dieser Erscheinung beweist, nicht auf einer besonderen Gesetzmäßigkeit beruhen. Allerdings wird auch das Wehen von Nordwinden irgendwelche Ursachen haben, irgendeiner Gesetzmäßigkeit unterliegen.

Allein selbst bei vollster Überzeugung von dem ausnahmslosen Walten der Kausalität durfte Aristoteles die Gesetzmäßigkeit der Nordwinde und jene der Hundstagshitze als voneinander unabhängig, die von diesen beiden Gesetzen beherrschten Vorgangsreihen als zwei nebeneinander herlaufende und nur in ganz vereinzelten Fällen sich berührende Kausalketten betrachten. Die kühle Temperatur — so mochte er denken — ist für die Hundstage gerade so akzidentell, wie z. B. irgendeine körperliche Abnormität, ein Muttermal etwa, es für den Bildhauer oder den Feldherrn wäre.

Eine Inkonsequenz erblicken wir auch nicht in dem Aufwerfen der Frage, ob das Weltall dem Zufall sein Entstehen verdanke oder nicht.[1] Der oberflächlichen Betrachtung mag es freilich so scheinen, als ob schon mit dieser bloßen Frage der Zufall als ein realer und wahrhaft wirksamer Faktor anerkannt würde. Allein nicht davon zu sprechen, daß Aristoteles selbst diese Frage verneinend beantwortet und darum auch ihre Voraussetzung nicht notwendig gebilligt haben muß: auch die Frage selbst soll nur dem Zweifel Ausdruck geben, ob göttliche Absichten oder auf Zwecke gerichtete Naturtendenzen dem Bau des Universums zugrunde liegen, oder ob es blind wirkenden Kräften sein Dasein verdankt. Ist der Schein der Absicht auf diesem Gebiete ein begründeter oder nicht? So durfte sehr wohl auch derjenige fragen, dem jeder Gedanke an ein ursachloses Geschehen allezeit fremd geblieben ist.

Wir verweilen noch einen Augenblick bei diesem Punkte, weil bedeutende und von uns sehr hoch geschätzte Männer, mehr im Hinblick auf vereinzelte Äußerungen als auf das Ganze der aristotelischen Lehren und irregeführt durch eine allerdings befremdliche Lockerheit des Sprachgebrauchs, für die hier von uns bestrittene These eingetreten sind. Der Verfasser der Metaphysik hat die Naturphilosophen vor Anaxagoras, die zur Welterklärung nur stoffliche Faktoren verwendet und nach keinem Grund für die Wohlordnung des Kosmos gesucht haben, bitter getadelt mit den Worten: „sie haben auch nicht wohl daran getan, eine so große Sache dem Automaton und der Tyche zuzuweisen." Da hat denn J. S. Mill dem Anschein nach sehr treffend gefolgert: Aristoteles verwerfe den Zufall und das Spontane „als Ursachen, die nicht bedeutend genug seien, um die Ordnung des Weltalls zu begründen; allein er verwirft sie nicht als unfähig, irgendeine, sondern nur eben diese Wirkung hervorzubringen."[2] Doch wird diese Folgerung sofort hinfällig, sobald wir uns des fast wörtlichen Anklangs an einer Stelle der nikomachischen Ethik erinnern. Dort bestreitet Aristoteles jene Lebensansicht, der die Glückseligkeit im Besitz äußerer Güter statt in einer bestimmten Seelenbeschaffenheit zu bestehen scheint; und er bedient sich dabei der folgenden

Worte: „Das Größte und Schönste dem Zufall zuzuweisen, wäre allzu verkehrt.“ Glaubt wohl jemand, Aristoteles habe, als er dies niederschrieb, gedacht, der Erwerb von Geld, Macht, Ehre und anderen äußeren Gütern sei dem Walten ursächlicher Gesetze entzogen? Der Zufall bildet an diesen Stellen den Gegensatz das eine Mal zu zweckvoller Tätigkeit, das andere Mal zur Eigenart der auf einer gewissen Seelenbeschaffenheit beruhenden und darum wohlverdienten, sittlich gerechtfertigten Glückseligkeit. Er bedeutet jetzt das Spiel nicht regellos, aber blind wirkender, auf kein Ziel gerichteter Naturkräfte, dann das Walten ebensowenig regellos, aber wahllos wirkender Faktoren; denn auch der Unwürdige (das ist der Gedanke des Stagiriten) kann und wird nicht selten Macht, Ehre, Reichtum und andere Glücksgüter gewinnen.

Wir kehren zu dem Problem zurück, das wir mit annähernder Richtigkeit das kosmogonische nennen dürfen. Bleibt Aristoteles hierbei, wie wir vorhin sahen, der Vorwurf der Inkonsequenz erspart, so liefert uns hingegen die Art, in der er jenes Problem behandelt, ein Musterstück seiner, man darf wohl sagen völlig unergiebigen metaphysischen Methode. Dort nämlich, wo er den Beweisgründen für sein Dogma vom zweckbestimmten Ursprung des Weltalls die Krone aufsetzen will, verfährt er also. Aus den Begriffen selbst, die hier ins Spiel kommen, soll die Entscheidung geschöpft werden.[1] Da vom Zufall und dem Vonselber dort gesprochen wird, wo in der Weise eines unbeabsichtigten Nebenerfolges etwas verwirklicht wird, was auch als Haupterfolg eines auf eben diese Verwirklichung gerichteten vernünftigen Strebens oder einer ebensolchen Naturtendenz eintreten kann, das Nebensächliche aber dem Hauptsächlichen gegenüber niemals primär ist, so muß eben dies auch für die besprochenen zwei Arten des Hervorbringens gelten: die Wirksamkeit des vernünftigen Geistes und der natürlichen Zielstrebigkeit muß das Ursprüngliche, jene des Zufalls und des Vonselber kann nur etwas Abgeleitetes sein. „So müßte denn, selbst wenn es noch so wahr wäre, daß das Vonselber die Ursache des Himmels ist, der Geist und die Natur sich noch früher wirksam erwiesen haben —.“ Wer sieht nicht, daß das Grundgebrechen der metaphysischen Methode, der Schluß aus der Ordnung, oder gar aus der Rangordnung, menschlicher Begriffe auf die Ordnung der Naturtatsachen, hier jede Bemäntelung verschmäht und sich in greller Nacktheit zur Schau stellt?

5. Daß der Gebrauch, den der Stagirit von dem Begriffe des Zufalls macht, seinen Kausalitätsglauben in ein zweifelhaftes Licht stellt, dieser Vorwurf hat sich uns als haltlos erwiesen. Wie steht es, so müssen wir nunmehr fragen, mit jenem zweiten Vorwurf, den man auf seine Unter-

scheidung zwischen ausnahmslosen und nur in der Mehrzahl der Fälle gültigen Kausalregeln, zwischen der Notwendigkeit und der Wahrscheinlichkeit der Geschehnisse gegründet hat. Hier tut es not, sich sowohl in den Zustand der Wissenschaft, den Aristoteles antraf, wie in seine individuelle Eigenart einigermaßen zu vertiefen. Er steht hier wie anderwärts einfach auf dem Boden der gegebenen Tatsächlichkeit, der erfahrungsmäßigen Wahrnehmung; er ist Beobachter, nicht experimenteller Forscher. Es konnte ihm daher nicht eine Ansicht von der Ursächlichkeit geläufig sein, die kaum anderswo erstarken mochte als dort, wo die experimentelle Zerlegung der Naturvorgänge sich eingebürgert und die Auffassung des Kausalverhältnisses auf das nachhaltigste beeinflußt hat. Das Fallgesetz z. B. gilt in seiner vollen Strenge nur im luftleeren Raume; sobald sein Walten durch den Reibungswiderstand der Luft modifiziert wird, sagen wir Modernen zwar: das Gesetz ist trotzdem ausnahmslos gültig; wir betrachten es aber nur als eine Tendenz, die nicht unter allen Umständen in gleicher Weise in die Erscheinung tritt. Nun sind die Elemente dieser Ansicht dem Aristoteles keineswegs fremd. Er kennt den Begriff der Tendenz, indem er mehr als einmal von dem spricht, was die Natur anstrebt oder will, ohne es jedesmal leisten zu können; ebenso sind ihm die Hindernisse, denen eine Tendenz begegnen kann, vertraut, da er gelegentlich den Konflikt von Bewegungsimpulsen erwähnt, die sich gegenseitig hemmen und im äußersten Falle aufheben; endlich weiß er auch, daß die Motive menschlichen Handelns sich in diesem Betracht nicht anders verhalten.[1] Aus diesen Elementen aber durch Verallgemeinerung eine umfassende Kausaltheorie zu bilden, in der sie insgesamt zu ihrem vollen Rechte gekommen wären, das war vielleicht nicht in seiner Geistesart gelegen. War diese doch weit mehr auf die Betrachtung des tatsächlich Gegebenen als auf dessen Zerlegung in seine zum größten Teil nur erschließbaren, nicht wahrnehmbaren Bestandteile gerichtet. Das Genie der Atomisten erscheint dem seinen hierin überlegen; aber wir kennen freilich nicht die Art und Weise, in der sie ihr oberstes Kausalprinzip im einzelnen ausgeführt, und wissen nicht, wie sie sich mit den ihrer Grundauffassung widerstrebenden Tatsachen auseinandergesetzt haben. Mit der damaligen Entwicklungsphase der Wissenschaft hängt es zusammen, daß Aristoteles ungleich häufiger nach den Ursachen gegebener Wirkungen als nach den Wirkungen gegebener Ursachen zu forschen veranlaßt wird. Auch darum mußte der Begriff der Wahrscheinlichkeit neben dem der Notwendigkeit sich behaupten und in seinen Darlegungen einen beträchtlichen Raum einnehmen. Kann ich aus der Blässe einer Frau — so fragt er einmal — auf ihre Schwangerschaft schließen? Nein, denn es gibt auch andere Ursachen

6*

der Blässe. Bei Rückschlüssen von Wirkungen auf Ursachen kommt eben das ins Spiel, was man die „Vielzahl der Ursachen“ genannt hat.

So oft also (dahin können wir unsere Überlegungen zusammenfassen) Aristoteles von Ursachen ausging, um ihre Wirkungen zu erkunden, waren es in der Regel nicht die einfachsten, zumeist nur durch die Hand des Experimentators isolierbaren Ursachen, mit denen er zu schaffen hatte; Widerstände, Störungen, Modifikationen aller Art mußten darum in die beobachteten Gesetzmäßigkeiten eingehen und ihrer Ausnahmslosigkeit schweren Eintrag tun. In dem zweiten und gewöhnlicheren Falle aber, bei der Frage nach dem Warum eines Geschehens, d. h. nach der Ursache oder nach den Ursachen einer Wirkung, konnte infolge der „Vielzahl der Ursachen“ die Antwort noch seltener in der Aufzeigung einer streng allgemeinen oder ausnahmslosen Gesetzmäßigkeit bestehen. Sollen wir darum annehmen, daß Aristoteles eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen an und für sich universell und an und für sich nur partiell gültigen Kausalgesetzen, zwischen Faktoren, die immer in gleichem Sinne, und anderen, die bald so, bald so wirken, angenommen oder anerkannt hat? Das darf zum mindesten als überaus zweifelhaft gelten. In gar vielen Fällen, in denen eine Regel Ausnahmen erleidet, konnte ihm der diese Ausnahmen verschuldende Umstand unmöglich verborgen bleiben. Wenn dasselbe Quantum Wein viele berauscht, einige nicht in Trunkenheit versetzt, wenn dasselbe Schwanken des Schiffes die einen seekrank macht, während andere von der Krankheit verschont bleiben, so konnte es unser Philosoph keinen Augenblick bezweifeln, daß die verschiedene Empfänglichkeit verschiedener Subjekte für dasselbe Agens hierbei ins Spiel kommt. Er, der den Einfluß der Übung und Gewöhnung so hoch veranschlagt, daß er die Gewohnheit eine zweite Natur nennt, konnte am wenigsten die Rolle verkennen, die neben der Naturanlage die Gewohnheit und die Abhärtung spielen.[1]

Und wie über die je nach der individuellen Empfänglichkeit verschiedene Wirkungsweise physischer, so mußte er auch über jene psychischer Reize urteilen. So darf es uns denn wahrlich nicht im mindesten befremden, daß der Verfasser der „Poetik“, so oft er von den Normen menschlichen Handelns spricht, neben der Notwendigkeit stets auch der Wahrscheinlichkeit einen Platz einräumt.[2] Wäre es doch bare Torheit gewesen, alle äußeren Ereignisse mit Notwendigkeit, d. h. in stets gleicher Weise und mit stets gleicher Stärke auf alle Individuen wirken zu lassen. Daß vielmehr verschiedene Individuen auf denselben psychischen Reiz in der mannigfaltigsten Weise reagieren, daß derselbe Unglimpf von dem einen verziehen, von dem anderen blutig gerächt wird, daß der eine sein Leben für einen Genuß aufs Spiel setzt, den der andere verachtet, wem

braucht man das zu sagen? Sind diese individuellen Verschiedenheiten in Wahrheit an Zahl unbegrenzt, so lassen sie sich doch in gewisse Haupttypen zusammenfassen, von denen die einen häufiger, die anderen seltener anzutreffen sind. Darum darf hier von Wahrscheinlichkeit gesprochen werden. Und auch dort, wo Aristoteles die Forderung streng ursächlicher Motivierung der dramatischen Handlung erhebt, konnte die Wahrscheinlichkeit neben der Notwendigkeit nicht fehlen. Von der letzteren allein zu sprechen, wäre nur dann erlaubt gewesen, wenn die Sinnesart der handelnden Personen dem Zuschauer wie ein offenes Buch vor Augen läge. Daß Iphigenie, Alkestis, Makaria für die Ihrigen und für das Vaterland mit Freuden in den Tod gehen — hat es nicht der vollen Dichterkraft eines Euripides bedurft, um diese Überwindung menschlicher und weiblicher Schwäche dem Hörer oder Leser auch nur wahrscheinlich zu machen?

Wir haben bei diesem Einzelfall so lange verweilt, weil man sich auch darüber verwundert hat, daß Aristoteles in jenen Erörterungen der „Poetik" die Wahrscheinlichkeit so häufig neben die Notwendigkeit gestellt hat. In Wahrheit konnte er in diesen und vielen verwandten Fällen die Kausalfrage nur mit denselben Augen ansehen, mit denen wir und die heutige Wissenschaft sie betrachten. Stets die gleiche Tendenz auf seiten des ursächlichen Faktors, Widerstände oder mannigfach modifizierende Einflüsse auf seiten des Objekts, auf das jener Faktor wirkt — dieser Sachverhalt muß ihm in weiten Bereichen des Natur- und des Menschenlebens als genau so maßgebend gegolten haben wie uns Modernen. Nur ob sich der Stagirit zu einer grundsätzlichen, ausnahmslosen Verallgemeinerung dieser Einsicht erhoben hat, kann einigermaßen fraglich scheinen. Der Entwicklungszustand der Wissenschaft zu seiner Zeit war solch einer Verallgemeinerung nicht eben günstig, während seine geistige Eigenart ihn jedenfalls nicht zu ihr gedrängt hat. So steht es denn nicht völlig fest, daß dem Aristoteles der Unterschied zwischen der Notwendigkeit und der Wahrscheinlichkeit des Geschehens lediglich als ein subjektiver, auf der Unvollständigkeit unserer Einsicht beruhender gegolten hat, und daß er bereit gewesen wäre, das einzuräumen, was die Atomisten vermöge ihrer Voraussetzungen zuzugestehen kaum umhin konnten: so oft wir die gesamten Bedingungen eines Geschehnisses mit erschöpfender Vollständigkeit kennten, würden wir nicht mehr von dessen Wahrscheinlichkeit, vielmehr jedesmal von seiner Notwendigkeit sprechen.[1]

Die voranstehenden Bemerkungen sind einer Ergänzung bedürftig. Sie wird ihnen dort zuteil werden, wo uns die Behandlung des Willensproblems durch Aristoteles beschäftigen wird. Diese wird sich uns als vergleichsweise frei von Inkonsequenzen zeigen, wenngleich auch sie

noch nicht die eiserne Folgerichtigkeit aufweist, mit der ein Jahrhundert später der Stoiker Chrysipp die Frage der Willensfreiheit in nahezu unübertrefflicher Weise zu lösen sich bemüht hat.

Doch wie dem auch sein mag: auf Grund eines, übrigens nur mutmaßlichen, Mangels an unbedingter Strenge seines Kausalitätsglaubens auf Aristoteles geringschätzig herabzublicken, dazu fehlt uns jede Berechtigung. Bei der Annahme ausnahmsloser Gleichheit der zwischen Ursachen und Wirkungen bestehenden Abhängigkeitsbeziehungen war der wissenschaftliche Fortschritt bisher wohl geborgen. Solch eine Voraussetzung darf eine heuristische Maxime von allerhöchstem Werte heißen. An sich ist jedoch die Möglichkeit keineswegs abzuweisen, daß nicht nur niemals irgendein Massenteilchen seinem Nachbarn, sondern ebenso auch keine Kausalbeziehung der anderen jemals ununterscheidbar gleich sei, und daß der Schein solch unbedingter Gleichheit, soweit er vorhanden ist, auf unserer unzulänglichen Kenntnis der Urprozesse sowohl als der Urteilchen beruhe. Die Schwäche unserer Sinne und die Unvollkommenheit selbst der vollendetsten Präzisionsinstrumente mag es bewirken, daß wir immer nur mit Durchschnitten aus massenhaften Anhäufungen von Körperchen und Prozessen operieren, und daß darum zahllose, mehr oder minder geringfügige Abweichungen von gewissen Durchschnitts- oder Mittelwerten sich unserer Wahrnehmung entziehen.

6. Aristoteles wäre freilich nicht er selbst, wenn die Erörterung irgendeiner Frage bei ihm mit einem durchaus runden und reinlichen Ergebnis abschlösse. Auf eine Aporie, welche die Megariker in diesem Bereich ersannen, hat er nicht eine völlig unzweideutige und durchschlagende Antwort erteilt. Oder genauer gesprochen: er ließ es nicht so sehr an Entschiedenheit in der Abweisung der gegnerischen These, als an Sicherheit in der Lösung der ihr zugrunde liegenden Schwierigkeit fehlen. Es gilt hierbei die unseren Lesern schon bekannte megarische Leugnung der Kontingenz, der Möglichkeit des Andersseins (vgl. II[4] 157 ff.). Jene Leugnung hat auch die nachfolgende Gestalt angenommen. Von zwei Behauptungen — so ward gefolgert —, die auf ein Zukunftsgeschehnis Bezug haben, einer bejahenden und ihrem verneinenden Gegenstück, muß die eine wahr, die andere falsch sein. Steht aber die Wahrheit der einen Voraussage objektiv fest, wie kann dann noch menschliches Wollen und Handeln auf den Gang der Dinge irgendeinen Einfluß üben? (Diese Frage hat, nebenbei bemerkt, mit dem Problem der Willensfreiheit nicht das allermindeste zu schaffen. Nicht wie Willenshandlungen bewirkt werden, sondern wie sie selbst auf den Gang der Ereignisse wirken können, dies allein steht hier in Frage; auch könnte man in diesem Zusammenhang ganz ebensowohl von animalischen Willkürhandlungen wie von

menschlichen Willensakten sprechen.) Ferner aber — und das ist der Kernpunkt des Problems —: wenn die eine der beiden Voraussagen richtig sein muß, so ist die Verwirklichung der anderen unmöglich, und alles Künftige ist dem So-oder-anders-sein-Können entrückt, es ist notwendig; dem Zufall und dem Ungefähr ist jeder Boden entzogen. Die Schärfe, mit der diese Aporie von Aristoteles aufgestellt und entwickelt wird, läßt nichts zu wünschen übrig.[1] Weniger befriedigt die Art seiner Erwiderung. Sie beschränkt sich auf einen Appell an den Augenschein: wir sehen, daß Beschließen und Handeln nicht so wirkungslos ist, wie es nach dieser Voraussetzung sein müßte; desgleichen, daß es für die Anwendung der Begriffe Möglichkeit und Unmöglichkeit in der Welt des Wechsels und Wandels nicht an Raum gebricht. „So besteht für diesen Mantel hier die Möglichkeit des Zerschnittenwerdens, wenn er auch tatsächlich niemals zerschnitten, sondern, ehe es dazu kommt, durch Abnützung aufgerieben werden wird. Ebenso aber besteht für ihn auch die Möglichkeit des Nichtzerschnittenwerdens, da er ja sonst nicht, ohne zerschnitten worden zu sein, aufgerieben werden könnte.“

Was wir an dieser Argumentation vermissen, das ist der Hinweis auf die größere oder geringere Weite des Umblicks, ein Unterschied, der in Wahrheit dem einen wie dem anderen dieser Standpunkte seine Berechtigung verleiht. Für einen die Totalität aller Ursachen, ihrer Verflechtungen und Durchkreuzungen, umspannenden Geist würde es, wie wir schon einmal ausführen mußten (II[4] 158f.), so wenig einen Zufall als eine der Verwirklichung ermangelnde Möglichkeit geben. Es sind dies Begriffe, die der Beschränktheit unseres Gesichtskreises entsprechen und darum den Anforderungen des praktischen Lebens sowohl als der wirklich vorhandenen und für Menschen allein erreichbaren Wissenschaft gemäß sind. Das Verwirrende jener Aporie liegt unseres Erachtens darin, daß keine dieser beiden an sich zulässigen Betrachtungsweisen mit voller Strenge festgehalten wird.

Jedes weitere Eingehen auf die Kausalitätslehre des Aristoteles setzt die Kenntnis der vierfachen Bedeutung voraus, in welcher der Stagirit das Wort „Ursache“ gebraucht hat. Mit diesen Unterscheidungen werden wir im Laufe der nachfolgenden Übersicht über die physikalischen Hauptlehren unseres Philosophen bekannt und vertraut werden.

Elftes Kapitel.

Aristoteles als Naturforscher.

(Die anorganische Natur.)

Die physikalischen Lehren des Aristoteles bilden ein wenig erfreuliches Kapitel der Wissenschaftsgeschichte. Zeigt es uns doch einen hervorragenden Geist mit Problemen ringend, denen er in keiner Weise gewachsen ist. In keiner Weise. Denn — seltsam genug — die Vorzüge der aristotelischen Geistesart waren der Bewältigung dieser Probleme kaum weniger hinderlich als ihre Mängel. Der Platoniker und der Asklepiade liegen dieses Mal nicht miteinander im Streite. Sie sind verbündet — zu gemeinsamer Schädigung des wissenschaftlichen Fortschritts. Wie wenig diesem die in Platons Schule erworbene dialektische Meisterschaft des Stagiriten gefrommt hat, das konnten unsere Leser schon aus seinen maßlos willkürlichen und dabei doch strenger Folgerichtigkeit entbehrenden Konstruktionen auf dem Gebiete der Elementenlehre erkennen; und ein gewichtiges platonisches Erbstück, Aristoteles' Lehre von den „natürlichen Orten", ist ihnen gleichfalls schon als ein überaus ernstes Hemmnis der gesunden Auffassung physikalischer Dinge begegnet. Aber auch der naive Sinnenglaube, die Grundlage der Beobachtungslust und der Beobachtungstreue hat — so paradox es klingen mag — die aristotelische Forschung in diesen Bereichen eher geschädigt als gefördert. Denn durch diese Richtung seiner Anlagen ward der große Klassifikator dazu geführt, auch dort bei den beobachteten und den beobachtbaren Tatsachen stehen zu bleiben, wo die Wahrheit nicht in diesen, sondern nur hinter ihnen zu suchen und zu finden war. In einem Zeitalter, das wir das prä-experimentelle nennen dürfen, führte kein anderer Weg zum tieferen Verständnis materieller Vorgänge als jener, den zuerst die alten Naturphilosophen, dann mit wachsender Kühnheit und steigendem Erfolg die Atomisten beschritten hatten.

Unsichtbare Bewegungen, unsichtbare Körperchen sowie deren wechselnde Lagerung und Entfernung — diese und verwandte Annahmen bildeten die Fenster, durch welche der menschliche Geist in das Triebwerk der Phänomene zu schauen versucht und mit immer erhöhtem Glücke auch vermocht hat. Keiner dieser Wege war für Aristoteles gangbar. Wenn hier ein Wassertropfen gefriert, dort ein gefrorener wieder schmilzt und endlich verdunstet, so ahnte hierin bereits Anaxi-

menes und erkannten mit Sicherheit Leukipp und Demokrit hier ein Zusammen-, dort ein immer weiteres Auseinanderrücken derselben Stoffteilchen. Dem Stagiriten galten die verschiedenen Aggregatzustände als verschiedene und einander wesensfremde Elemente, ihr Wechsel erschien ihm als ein jedes Erklärungsversuches spottender Übergang derselben ineinander. Er blieb diesmal dort stehen, wo die Menschen der grauen Vorzeit, die Verfasser der homerischen Gedichte oder des Buches Genesis, gestanden hatten.

Nicht minder primitiv ist die Artung seiner Himmelslehre. Auch hier werden die Naturphilosophen und zumal die Atomisten um dessentwillen getadelt, worin ihnen die moderne Wissenschaft vollständig Recht gibt. Daß die fernsten Fixsterne dieselben Stoffe beherbergen wie unsere Erde, das ist zur Zeit nicht mehr eine spekulative Annahme, sondern eine durch das Spektroskop erhärtete Tatsache. Ebensowenig hegt heute irgendein Naturforscher den mindesten Zweifel daran, daß Gestirne entstehen und vergehen, mit anderen Worten, daß die wechselnde Gruppierung der Stoffe in allen Regionen des Kosmos gleich sehr die Regel ist, daß es in ihm keinen von dem allgemeinen Gesetz des Wandels unberührten, gleichsam bevorrechteten Bezirk gibt. Eben diese Lehren waren bereits den alten Physiologen vertraut und wurden von niemand strenger formuliert als von ihrer Vorhut, den Anhängern Leukipps und Demokrits (vgl. I[4] 304f.). Ganz anders Aristoteles. So fest steht ihm die Überzeugung, daß die materielle Welt in einen vergänglichen und einen unvergänglichen Teil zerfällt, daß er gegen seine Vorgänger einen gar wundersamen Vorwurf erhebt. Ihre Annahme stofflicher Gleichheit in allen Gegenden des Weltalls lasse jene Scheidung unerklärt! Ja, sie beraube sie, streng genommen, der Möglichkeit, hier (in der sublunaren Welt) Vergängliches, dort (in den oberhalb des Mondes gelegenen Regionen) Unvergängliches vorauszusetzen.[1] Ihm selber gilt nämlich, wie schon bemerkt, der Äther als das fünfte, den „obersten" Himmelsraum einnehmende Element. So wenig betrachtet übrigens Aristoteles die himmlischen Dinge mit dem nüchternen Auge des Naturforschers, daß er die Gestirne „göttliche Körper", die Himmelserscheinungen „die göttlichsten der Phänomene" nennt und nicht davor zurückscheut, Geister, oder Götter zweiter Ordnung, die Gestirnsphären im Raume umherführen zu lassen. Ist doch seine Astronomie so sehr theologisch gefärbt, daß sie sich nur im Zusammenhang mit seiner Doktrin vom „unbewegten Beweger" begreifen und behandeln läßt.

Nicht nur in den Hauptzügen, auch in den Einzelheiten der Himmelslehre stand der Stagirit hinter seinen älteren Vorgängern weit zurück. So hatte schon Demokrit in der Milchstraße eine Ansammlung zahl-

reicher Sterne erkannt, während Aristoteles sie für eine durch die Himmelsbewegung aus dem Luftmeer ausgeschiedene und entzündete Dunstmasse gehalten hat.[1] Diese Erklärungsweise hat er im wesentlichen auch auf die Kometen ausgedehnt, deren Wesen doch schon gewisse Pythagoreer annähernd richtig erfaßt hatten — eine Einsicht, die übrigens auch der Widerspruch des Aristoteles nicht völlig zu ersticken vermochte. Hat doch noch Seneca in den Kometen nicht „plötzlich aufleuchtende Flammen", sondern „Gestirne mit überaus großen Umlaufsbahnen" erblickt.

2. Es ist nicht unsere Schuld, wenn wir von Aristoteles immer wieder zu Demokrit geführt werden. Die Vergleichung der beiden Forscher drängt sich uns auf Schritt und Tritt auf. Denn nicht nur dort, wo die Sprache der Tatsachen eine unzweideutige ist, hat die demokritische Naturlehre der aristotelischen gegenüber ihre zweifellose Überlegenheit bekundet. Auch in solchen Punkten, die nicht durch die modernen Forschungsmittel jedem Zweifel endgültig entrückt sind, hat sich die Denkweise Leukipps und Demokrits als die ungleich heilsamere und fruchtbarere erwiesen. Die Einheitlichkeit des Urstoffes, dies von der Atomistik übernommene Erbstück der alten Naturphilosophie, hat mit den neueren Fortschritten der Chemie mehr und mehr an Glaubhaftigkeit gewonnen. Die sogenannte mechanische Naturerklärung aber, das heißt der Versuch, die phänomenalen Wandlungen aus Lageveränderungen wandelloser Stoffbestandteile abzuleiten, richtiger jene an diese zu knüpfen, feiert täglich neue und immer bedeutsamere Triumphe, die bestehen bleiben, gleichviel mit welchen erkenntnistheoretischen Vorbehalten wir die Atomenlehre umgeben mögen. Die aristotelische Lehre, die alle diese Konzeptionen aufgab, war schier mit Unfruchtbarkeit geschlagen. Die Wissenschaft des Renaissancezeitalters mußte die Fesseln dieser Autorität zerbrechen, ehe sie in die Bahnen der fortschreitenden und fruchtbringenden Naturforschung zurücklenken konnte (vgl. I [4] 289f.).

Da wir in dieser Abkehr von den Errungenschaften seiner großen Vorgänger den Kern der Naturlehre des Aristoteles erblicken, so lohnt es die Mühe, einige der Argumente, welche diese Umkehr begründen sollten, genauer kennen zu lernen. An eben jener Stelle, welche den Atomisten das vielsagende Lob erteilt, sie hätten mehr als andere „die Naturvorgänge in methodischer und einheitlicher Weise zu erklären" versucht (vgl. S. 48), wird gegen das Hauptprinzip ihrer Lehre der folgende Einwurf gerichtet: „Warum soll denn die Unzerlegbarkeit den kleinen Körpern (den Atomen) mehr als den großen zukommen?"[2] Weil sich für diesen Unterschied kein innerer, aus dem Begriff des Körpers fließender

Grund angeben läßt, darum gilt augenscheinlich dem Stagiriten jene Voraussetzung als verwerflich. Die Anhänger der Atomistik konnten ihm jedoch mit Fug erwidern: „Wir setzen die faktische Unzerlegbarkeit jener kleinen Körper darum voraus, weil diese Voraussetzung, nicht aber die von dir geforderte Gleichstellung der kleinen mit den erfahrungsmäßig zerlegbaren großen Körpern der Erklärung der Phänomene dienlich ist. Solche Gegner aber, wie du einer bist, tun eben dasselbe, was du soeben den Eleaten vorgeworfen hast: du setzest gleich ihnen die Tatsachen beiseite und gehst so vor, als ob man der Dialektik allein folgen dürfte." Alsbald wird die Atomenlehre in dem Punkte getadelt, in dem sie am zweifellosesten in ihrem Rechte ist. Der Wechsel der Aggregatzustände soll nicht durch Lageveränderungen der kleinsten Teile erklärt werden dürfen. Warum? Weil „der ganze Körper, der doch ein Kontinuum ist, einmal ein Flüssiges, dann wieder ein Hartes und Starres ist." Hier hätte Anaxagoras den Atomisten zu Hilfe kommen und ihren Widersacher an die „Schwäche" unserer Sinne erinnern können (vgl. I [4] 175). Auch Wachsen und Welken sollen nicht im Hinzutritt und im Abgang kleinster Teilchen ihren Grund haben, „denn es würde (in diesem Falle) nicht jedweder Teil größer (beziehentlich kleiner) geworden sein". Als ob wir nicht berechtigt wären, uns jeden wahrnehmbaren Teil aus ungleich kleineren, der Wahrnehmung unzugänglichen Teilchen zusammengesetzt zu denken!

Wenn Aristoteles eine strenge Scheidung zwischen den Begriffen des mechanischen Gemenges und der eigentlichen Mischung (die offenbar unsere „Lösung" und unsere „chemische Verbindung" unter sich begreift) bei seinen naturphilosophischen Vorgängern vermißt, so vermögen wir über die Begründung dieser Klage nicht mit voller Sicherheit zu urteilen.[1] Nur soviel wissen wir, daß die leukippische Sonderung primärer und sekundärer Sinneseigenschaften dem Schöpfer der Atomenlehre und seinen Nachfolgern die Möglichkeit darbot, mit den Schwierigkeiten solcher Probleme weit erfolgreicher als ihre Gegner zu ringen. Für die Lösung des Rätsels, wie dieselben Stoffteilchen, in kleinsten Mengen durcheinandergemengt, anders als wo sie in größeren Massen nebeneinander liegen auf unsere Sinnesorgane oder auch auf sonstige Körper zu wirken vermögen, stellte ihnen ihre Doktrin vielfache Hilfsannahmen zu Gebote. Die verschiedenen Arten der Anordnung und die verschiedenen Arten der Lage, von Demokrit „Berührung" und „Wendung" genannt (vgl. I [4] 267), ferner die mannigfache Verteilungsweise der stoffentblößten Zwischenräume, lieferten ihnen in diesem Betracht mehr als eine Auskunft (vgl. I [4] 275). Daß ein Wesen von völlig anderer Sinnesbeschaffenheit oder von ungleich größerer Sinnenschärfe von derselben

Stoffansammlung ganz und gar andere Eindrücke als wir Menschen empfangen würde, daß ein Lynkeus dort scharf gesonderte Stoffteilchen erblicken könnte, wo wir ein ununterbrochenes Kontinuum wahrnehmen — dies und ähnliches mußte ihnen als das legitime Ergebnis ihrer Voraussetzungen gelten und konnte für sie nicht wie für Aristoteles, der aus ihren Annahmen solche Folgerungen ableitet, einen Stein des Anstoßes bilden. Daß dieser dort, wo nur relative Unterschiede obwalten, nach absoluten sucht, das ist eine Haupteigentümlichkeit seiner Art, diese und ähnliche Fragen zu behandeln. Die Vereinigung zweier Stoffe höre auf, eine Mischung zu sein, wenn der eine von ihnen ein unermeßliches Übergewicht über den anderen gewinnt, wenn z. B. ein Tropfen Wein einer Wassermenge von 10000 Kannen beigemengt wird. Dagegen ist sicherlich nichts einzuwenden, sobald damit nur gesagt sein soll, daß die Farbe, der Geschmack oder die berauschende Kraft des Weines in solch einem Falle für uns merkbar zu sein aufhört. Allein Aristoteles spricht von einem Verlust der „Form" des Weines und versteht darunter augenscheinlich eine gegenständliche und absolute, nicht eine subjektive und relative Wandlung. Wo hätte er wohl diese Grenzlinie zwischen „Mischung" und „Untergang" gezogen, wenn er Prüfmittel gekannt hätte, die uns auch dort noch deutliche Spuren der Anwesenheit eines Stoffes verraten, wo dieser für unsere Sinne seine Wahrnehmbarkeit längst eingebüßt hat — Prüfmittel überdies, die keineswegs die Annahme rechtfertigen, daß selbst die schon jetzt in so weite Fernen hinausgerückten Schranken, vor denen ihre Nachweisungen heute noch halt machen, endgültige und unüberschreitbare seien. Die atomistische Hypothese hingegen, das können wir hinzufügen, befand sich prinzipiell im Einklang mit den Offenbarungen, die wir den die Schärfe unserer Sinne um das Milliardenfache übertreffenden Reagentien und Präzisionsinstrumenten der heutigen Naturwissenschaft verdanken.

Hier sei uns ein Schritt vom Wege gestattet. Auch die Wissenschaftsgeschichte entbehrt nicht allen Humors. Sie beschert uns bisweilen die heitersten Überraschungen. Eine solche knüpft sich an die im Voranstehenden erwähnte echt aristotelische Hyperbel. Der Stagirit liebt es nämlich, drastische, durch ihren Überschwang jeden Widerspruch niederschlagende Beispiele an die Stelle eines weitläufigen Räsonnements zu setzen. Von dieser Art ist der bei der Besprechung der Übersichtlichkeit als einer Bedingung der Schönheit begegnende Hinweis auf ein 10000 Stadien langes Tier, das nicht mehr schön sein könnte, weil seine Größe jeder Möglichkeit zusammenfassender Betrachtung spotten würde, oder jener auf ein spannenlanges Schiff, das eben durch diese Winzigkeit aufhören müßte, der Aufgabe eines Schiffes zu genügen und den Namen eines

solchen zu verdienen.[1] In gleichem Sinne ist offenbar der Tropfen Wein in 10000 Kannen Wassers zu verstehen. Es ist ein hyperbolischer Ausdruck, der in schlagender Weise die Unmöglichkeit dessen versinnlichen soll, daß ein ganz geringes Quantum eines Stoffes, einer überaus großen Menge eines anderen Stoffes beigemengt, sich in dieser unverwandelt erhalten oder gar nachweisen lassen könnte. Da ist es denn gar ergötzlich, zu vernehmen, daß die Hilfsmittel der heutigen Physik sich selbst einem so extremen Fall mehr als gewachsen erwiesen haben. Der Tropfen Wein in der hier angegebenen Wassermenge stellt eine Verdünnung von nicht ganz 1½ Millionstel Gramm auf 1 Liter dar. Es ist die nahezu 30 mal größere Verdünnung von Natrondampf in Luft durch das Spektroskop nachgewiesen worden, desgleichen mittels des Elektrometers eine nicht gar viel geringere Verdünnung von Silberjodid in Wasser. Daß die Paradoxien von gestern die Gemeinplätze von heute sind, ist längst bemerkt worden. Man möchte hinzufügen: die „handgreiflichen", mit dem Stempel des Absurden versehenen „Unmöglichkeiten" eines Zeitalters sind die anerkannten, gesicherten und exakten Wahrheiten eines anderen!

3. Einer der zwischen Aristoteles und den Atomisten verhandelten Streitpunkte führt uns zur Kausaltheorie zurück. Unsere Leser erinnern sich der Weigerung Demokrits, für die uranfängliche Bewegung der Atome einen Grund oder eine Ursache zu suchen. „So geschieht es immer" oder: „so geschah es auch früher" — dieser Bescheid galt ihm als eine ausreichende Antwort auf die Frage nach dem Warum jener ursprünglichen Verknüpfung von Bewegung und Materie, die wir eine fundamentale Naturtatsache nennen dürfen. Daß Demokrit mit dieser Anerkennung letzter, nur empirisch festzustellender, einer weiteren Zurückführung unzugänglicher Urtatsachen den Standpunkt einnahm, der auch derjenige der heutigen Naturwissenschaft ist, das haben wir darzulegen und zu erhärten uns bereits sattsam bemüht (vgl. I[4] 281ff.). Ebensowenig ist uns die genau entgegengesetzte Denkweise Platons fremd, dem alles bloß erfahrungsmäßig Gegebene als ein Hemmnis und eine Schranke gilt, der der Begriffsforschung nahezu allerwärts den Vorrang vor der Ermittelung des Tatsächlichen einräumt und der überdies die Naturerkenntnis unter den Gesichtspunkt des „Besseren" oder der Teleologie gestellt sehen will (vgl. II[4] 342f. und 379f.). In der gleichen Richtung bewegt sich die Ursachenforschung des Aristoteles, dessen Geistesverfassung in weit höherem Maße, als die gewöhnliche Ansicht es voraussetzt, von der seines großen Lehrers beeinflußt ist.

4. Die aristotelische Forschung kennt vier Arten von Ursachen.[2] Doch werden drei derselben: die formale oder begriffliche, die Bewegungs-

oder wirkende und die Zweckursache mitunter in eine Einheit zusammengefaßt und der vierten, der Stoffursache, gegenübergestellt. Auch an anderen Gruppierungen fehlt es nicht; ebensowenig an der Anerkennung eines Wechselverhältnisses wie des folgenden: die Leibesübung heißt die wirkende Ursache des Wohlbefindens, während dieses wieder als die Zweckursache der Leibesübung gilt. Jene Zweiteilung aber, die gleichsam eine höhere und eine niedrigere Region im Gesamtbereich der Ursachen unterscheidet, ist die häufigere und die am meisten charakteristische. In betreff des Stoffes oder der Materie hat Platons Schüler den von diesem vorbereiteten Bruch mit dem Hylozoismus der Älteren zu Ende geführt. Reine Passivität soll den Stoff als solchen kennzeichnen. Er ist das Material, in dem die Naturzwecke ihre Verwirklichung finden; aber freilich ein sprödes, seiner Formung widerstrebendes Material. Dieses Widerstreben soll wesentlich dazu beitragen, die Unvollkommenheiten der Natur zu erklären. Im Stoffe wurzelt zum großen Teil all das, was wir heute Dysteleologie heißen; als ein Hauptvehikel der kosmischen Unvollkommenheit ist er auch die Voraussetzung dessen, was man jüngst treffend den platonischen Manichäismus genannt hat. Desgleichen soll in ihm der Grund wie des Zweckwidrigen so auch des bloß Zwecklosen und Gleichgültigen liegen, wozu bei organischen Wesen alle individuelle Varietät, ja selbst der Geschlechtscharakter gerechnet wird. Eine auffällige Inkonsequenz des Stagiriten, das Verhältnis dieser seiner Lehre von der Passivität des Stoffes zur Doktrin von den natürlichen Orten, haben wir bereits vorgreifend besprochen (S. 52f.).

Die Entseelung der Materie, die Ansicht, daß der Stoff etwas bloß Leidendes und Empfängliches sei, ist bei Aristoteles die weitaus vorherrschende und ist überreich an eingreifenden Konsequenzen. Vorherrschend, nicht alleinherrschend sagen wir, denn es fehlt auch hier nicht an Widersprüchen. An einzelnen Stellen bricht die alt-hellenische Sinnesweise, der jedwedes Naturding als belebt, das All als beseelt gilt, mit ergreifender Wärme hervor und sprengt gelegentlich die Bande des Systems.[1] Die Regel aber bildet das, was wir die Depotenzierung des Stoffes nannten, bei Platon vorgebildet fanden und anläßlich der Atomistik bereits besprochen haben (vgl. I [4] 284f.). Was wir dort über das wahrscheinliche Motiv solcher Depotenzierung, darüber, daß das Forscherauge zumeist an Stoffgebilden von mittlerer Größe haftet, bemerkt haben, bedarf diesmal einer Modifikation. Die Bewegungen der kleinsten Massenteilchen, die in der demokritischen Lehre eine maßgebende Rolle spielten, und die einem äußeren Anstoß zuzuschreiben auch die heutige Physik keinen Grund erblickt, fehlen allerdings im aristotelischen Weltbild. Die himmlischen Bewegungen hingegen gelten als Kreisbewegungen

und werden schon um dieser ihrer Vollkommenheit willen auf ein rein geistiges Wesen, den ersten Beweger, als ihren Urheber zurückgeführt. Dessen Einwirkung auf die Himmelskugel, die er trotz seiner Stofflosigkeit, man weiß nicht wie, „berühren" und, „wie ein geliebter Gegenstand" den Liebenden, „in Bewegung setzen" soll, bildet nach aristotelischer Lehre den Urquell aller himmlischen und aller irdischen Bewegungsvorgänge. Diese selbst aber werden, von dem Streben der Elemente nach ihren „natürlichen Orten" abgesehen, durchweg vermittelst stofflicher Berührung hervorgerufen; sie pflanzen sich ausschließlich durch Stoß und Druck fort. Insofern gleicht das All des Stagiriten einem Mechanismus, in welchem wir nirgends Bewegungsquellen, sondern immer nur Bewegungsübertragungen wahrnehmen, so daß wir, da ein Regreß ins Unendliche zu den Unmöglichkeiten gehöre, auch aus diesem Grunde auf ein erstes Bewegendes als auf den Ursprung und Ausgangspunkt aller Bewegung gewiesen werden.

5. Unter Bewegung versteht Platons Jünger übrigens gleich diesem auch die Veränderung überhaupt, die quantitative sowohl als die qualitative, nicht minder (soweit er ein solches zugesteht) das Entstehen und Vergehen. Doch erkennt er in der räumlichen Bewegung oder Ortsveränderung eine Bedingung jener anderen Arten der „Bewegung", indem die quantitative Veränderung den Hinzutritt oder Abgang eines Stoffes, die qualitative, von der das Entstehen und Vergehen nur einen extremen Fall darstellt, das örtliche Zusammentreffen eines Wirkenden und eines Leidenden voraussetzt.[1]

So wird uns denn in betreff der Bewegung eine zwiefache Reihe von Überlegungen dargeboten. Auf der einen Seite stehen die Erörterungen über die Bewegung in ihrem weitesten und allgemeinsten Sinne. Sie heißt unserem Philosophen die „Aktualisierung des Potentiellen", die Verwirklichung des an sich bloß Möglichen, eine „unvollendete Wirklichkeit", weil sie mit der Erreichung ihres Zieles zu bestehen aufhört, ein immer in Gegensätzen sich Vollziehendes.[2] Auf die Leerheit dieser letzten Bestimmung haben wir bereits hingewiesen (S. 70). Daß aber derartige Bestimmungen überhaupt unser Wissen bereichern und unsere Einsicht mehren, daß sie mehr seien als „eine scholastische Hülle, in welcher sich kein Kern findet", das bezweifeln wir ebensosehr wie ein namhafter Zeitgenosse, mit dem wir uns nicht häufig in Übereinstimmung befinden. In Ansehung der alle anderen Bewegungsarten bedingenden räumlichen Bewegung aber begegnen wir zwar auch weder tatsächlichen Ermittlungen, die nur auf experimenteller Grundlage erfolgen konnten, noch deren genialer Vorwegnahme durch bedeutsame Hypothesen, wie das

Zeitalter der Aufklärung sie hervorgebracht hatte. Allein das Streben nach Klärung der Grundbegriffe hat bei diesem Anlaß eine und die andere wertvolle Frucht gezeitigt und noch weit häufiger durch präzise Fragestellungen und scharfe Formulierungen den Fortschritt des Denkens mittelbar gefördert.

6. Da die Ortsveränderung gleich jeder anderen Veränderung ein zeitliches Geschehen ist, so gebührt dem Zeitbegriff in diesem Zusammenhang der Vortritt. Die aristotelische Definition der Zeit dürfen wir also wiedergeben: „Die Zeit ist eine stetige Größe, und zwar die Größe des Geschehens in Ansehung seiner Reihenfolge".[1] Wir haben hierbei das griechische Wort, das „Zahl" bedeutet, durch „Größe" ersetzt. Es galt Mißverständnisse hintanzuhalten, wie sie in der Tat stattgefunden haben und vom Stagiriten selbst vorausgesehen wurden, indem er ausdrücklich darauf hinwies, daß er unter „Zahl" diesmal nicht das Mittel, sondern den Gegenstand des Zählens, das „Gezählte" oder „Zählbare" verstanden wissen wolle. Wenn ich ferner das „Geschehen" an die Stelle der „Bewegung" gesetzt habe, so war ich dazu berechtigt, da jenes Wort in eben dieser Erörterung im allerweitesten Sinne, im Sinne jedes irgend denkbaren physischen oder psychischen Vorganges gebraucht wird. So an der denkwürdigen Stelle, an der es heißt: „Denn auch wenn es dunkel (und still) ist und wir von der Seite des Körpers keinerlei Eindruck erfahren, haben wir doch, sobald sich irgendeine Bewegung (= Regung) in der Seele einstellt, sofort auch den Eindruck eines Zeitverlaufes". Unserem „Reihenfolge" endlich entspricht im Original die Wortverbindung „Früher und Später", eine Verbindung, die wir nicht aufnehmen konnten, ohne einen falschen und der Denkschärfe des Stagiriten durchaus abträglichen Anschein zu erzeugen. Liegt doch nichts näher als der Einwurf, mit dem Ausdruck „Früher und Später" sei schon der Begriff des Nacheinander oder der zeitlichen Abfolge gegeben, und somit drehe sich die Definition im Kreise, indem sie in die Erklärung das erst zu Erklärende selbst aufnimmt. Dem ist jedoch keineswegs so. Jener Ausdruck ist bei Aristoteles nichts weniger als ausschließlich dem Zeitverhältnis zugeeignet; er wird vielmehr auch im räumlichen Sinne (für Vorne und Rückwärts) verwendet, ja gerade in dem hier erörterten Zusammenhange erklärt der Philosoph diese räumliche Bedeutung des „Früher und Später" für die primäre; erst nachträglich, durch Vermittlung des Größenbegriffes, werde diese Bestimmung auch auf das Geschehen oder die Bewegung übertragen. Dem räumlichen Nebeneinander von Körpergrößen entspreche nämlich das zeitliche Nacheinander im Bereiche der Größen des Geschehens oder der Bewegung.

An die Besprechung des Zeitbegriffes schließt sich die merkwürdige Frage, ob Zeit, die ja eine Zahl, genauer eine zählbare Größe sei, auch ohne eine zum Zählen befähigte Seele und deren Denkkraft vorhanden sein könne. Die Antwort lautet, wenn wir sie richtig verstehen, dahin, daß die Frage auf eine andere und tiefere zurückgehe und in ihr aufgehoben sei: ob nämlich das, was der Zeit zugrunde liegt, die Bewegung oder der Prozeß selbst, ohne eine wahrnehmende Seele möglich sei. Man wird hierdurch an eine andere, nicht minder vereinzelte Äußerung erinnert, bei der man ebenso wie hier von einem kritizistischen Wetterleuchten sprechen möchte: „Die Seele ist in gewissem Sinne die Gesamtheit aller Dinge.“[1] Begründet wird dieser Ausspruch ungefähr wie folgt: Alles Erkennbare sei ein Gegenstand teils der wahrnehmenden Empfindung, teils der denkenden Einsicht; beide aber seien mit ihren Objekten in gewissem Sinne identisch, indem zwar freilich nicht der Stein, wohl aber die Form oder der Begriff des Steines in der Seele vorhanden sei.

Die Erörterung der Zeit wird auch ein Anlaß, das Problem der Unendlichkeit aufzuwerfen, ein Problem, das der Stagirit mit eindringendster Schärfe und vollendeter Geistesklarheit behandelt hat. Um so mehr überrascht es, die Endlosigkeit der Zeit auf einen Beweisgrund gestützt zu sehen, der, er mag nun triftig sein oder nicht, jedenfalls im Bereiche des Raumes genau die gleiche Anwendung gestattet.[2] Diese Parität wird von Aristoteles, der die Zeit für unbegrenzt, den Raum aber für begrenzt erklärt, vollständig übersehen. Die Zeit nämlich bestehe aus Zeitpunkten. Jeder Zeitpunkt oder jedes „Jetzt“ aber ist seinem Begriffe nach zugleich Abschluß der zuletzt abgelaufenen und Beginn der zunächst anhebenden Zeitstrecke. Nun müßte es, so wird geschlossen, wäre die Zeit endlich, ein letztes Jetzt geben; allein da jedes Jetzt seinem Begriffe nach Anfang einer neuen Zeitstrecke ist, so ist ein solches letztes Jetzt in Wahrheit unmöglich. Warum aber, so fragt man notgedrungen, ist nicht auch ein letztes „Hier“ ebenso unmöglich? Verhält sich denn ein Raumpunkt zu den Raumstrecken, die er begrenzt, anders als ein Zeitpunkt zu den entsprechenden Zeitstrecken? Wir treten nicht für die Triftigkeit jenes Schlusses ein. Er besteht — ungeachtet seiner syllogistischen Einkleidung — zuletzt in einem Appell an unsere Vorstellungsfähigkeiten. Wie sollten wir uns aber, es mag nun gegenständlich real sein oder nicht, das vorzustellen vermögen, was weder unmittelbar noch durch die Vermittlung irgendeines Analogon jemals in den Gesichtskreis unserer Erfahrung getreten ist? Auch das aber gilt von etwaigen Grenzen der Zeit nicht mehr als von solchen des Raumes.

7. Die drei Dimensionen der Körper und des sie begrenzenden Raumes sollen als die allein möglichen erwiesen werden.[1] Das geschieht unter Berufung auf die Lehren der Pythagoreer, denen zufolge der Dreiverein von Anfang, Mitte und Ende der Allheit gleichkommt, und auf den Sprachgebrauch, der bei einer Zweizahl von „beiden", bei der Dreizahl zuerst von „allen" redet! Den drei räumlichen Dimensionen sollen die drei allein natürlichen Bewegungen: von der Mitte, zur Mitte und um die Mitte entsprechen, woran die unseren Lesern schon bekannte Konstruktion von drei Stoffklassen geknüpft wird (vgl. S. 50f.). Einen ähnlichen Apriorismus zeigen manche der zahlreichen Argumente, die Aristoteles gegen das Dasein des leeren Raumes ins Feld führt. Wird doch sogar das Figment der „natürlichen Orte" als eine Waffe in diesem Kampfe verwendet. Die Bewegung an diese „natürlichen Orte" hin, eine solche also, durch die der bewegte Körper aus einem dünneren in ein dichteres oder umgekehrt aus einem dichteren in ein dünneres Medium gelangt, gilt nämlich dem Stagiriten als die einzig „natürliche" und darum auch als die primäre Art der Bewegung. Im leeren Raume aber fehlt es an jedem Medium und damit auch an allen Unterschieden der größeren oder geringeren Dichtigkeit desselben. Wohin also sollte sich hier ein Körper bewegen? Als das Wertvollste in dieser Erörterung gilt uns der Hinweis auf die Möglichkeit eines Ausweichens der Körper auch ohne leeren Raum, wobei an Wirbel erinnert wird. Es ist das die bei der Erklärung des Atmungsprozesses von Platon benützte Auskunft, die freilich nur auf rotierende, in sich zurückkehrende Bewegungen anwendbar ist (vgl. II[4] 483f.). An dem Vorzug, der in der Behandlung dieser fundamentalen Frage den Atomisten gebührt, ändert es wenig, daß die Physik der neuesten Zeit vielfach an die Stelle des vollständig leeren Raumes den von außerordentlich verdünnter Materie eingenommenen setzt und die Interstitien von einem unbedingt elastischen Medium erfüllt sein läßt.

Galt Aristoteles der leere Raum als ein Unding, so mußte ihm ein unendlich großer leerer Raum gleichsam als eine doppelte Unmöglichkeit erscheinen. Denn unendliche Größe sowohl als Kleinheit wird von ihm als ein Fertiges und Vollendetes überhaupt geleugnet; nur eine Unendlichkeit des Werdens, beziehentlich des Zu- und Abnehmens, läßt er gelten. „Die Unendlichkeit — so heißt es in einem wunderbar prägnanten Sätzchen — besteht nicht, sondern sie wird."[2] Unbegrenztes Anwachsen und unbegrenztes Abnehmen endlicher Größen; — das ist es, was der Name des Unendlichen oder Unbegrenzten in Wahrheit bezeichnet. Ein Beispiel der ersteren Art, und nebenbei bemerkt ein solches, das jedem Zweifel und jedem Streit der Schulen entrückt ist, bietet die Zahlen-

reihe dar. Wie sollten wir nicht, wäre uns ewiges Leben beschieden, in alle Ewigkeit fortzählen, den schon gezählten Einheiten immer wieder eine neue Einheit hinzufügen und so zu immer höheren Zahlen gelangen können? Dieser Unendlichkeit des Hinzufügens steht die Unendlichkeit des Wegnehmens gegenüber, die Verkleinerung einer Größe durch ihre Zerlegung in immer geringere Bruchteile.

Hier tritt die Frage auf den Plan, ob auch das im Raum ausgebreitete Körperliche einer endlos fortschreitenden Teilung und einer ebenso fortschreitenden Zunahme fähig ist. Das erstere behauptet, das letztere leugnet Aristoteles. Zu diesen Ergebnissen gelangt er in windungsreichen, mit dem vollen Aufgebot seiner subtilen Denkkraft geführten Erörterungen. In betreff der unendlichen Teilbarkeit des Räumlichen stellt er sich zuvörderst auf den Standpunkt, den Zenon in einer seiner Aporien und Platon nah am Schlusse seines „Parmenides“ einnahm. Wäre der Stoff unendlich teilbar, so ließe er sich durch immer fortgesetzte Teilung zum Nichts „zerbröckeln“; es wären dann Größen aus Größenlosem, es wäre Körperliches aus Unkörperlichem aufgebaut.[1] So wird denjenigen recht gegeben, die letzte unzerlegbare Einheiten oder „unteilbare Größen“ annehmen. Obgleich Aristoteles bis zu diesem Punkte der Untersuchung sich auf die Seite der Atomisten stellt, so gilt seine (vorläufige) Zustimmung doch in Wahrheit nicht so sehr der Anerkennung der bestimmte Gestalten und Größen besitzenden Urkörper Leukipps und Demokrits, als vielmehr der Annahme punktueller Raumeinheiten, so daß er insoweit etwa demjenigen zuzuneigen scheint, was man in neuerer Zeit philosophische, nicht physikalische Atomenlehre genannt hat. Dann aber erfolgt eine jähe Wendung. Diese vollzieht sich durch die Vermittlung von Argumenten, die unseres Wissens kein Interpret jemals vollständig aufgeklärt hat. Als ihren Kern dürfen wir aber wohl die anderwärts aufgestellte These betrachten: so wenig aus den einzelnen unteilbaren Zeitpunkten das Kontinuum der Zeit, ebensowenig kann aus punktuellen örtlichen Einheiten das Kontinuum des Raumes hervorgehen. Das Hilfsmittel, das der Zersplitterung und Zerbröckelung des den Raum einnehmenden Körperlichen wehren sollte, zeigt sich dem genauer Prüfenden als untauglich, als der ihm zugewiesenen Aufgabe nicht gewachsen. Läßt es Aristoteles an einer eigentlichen Erklärung des Kontinuums (vielleicht mit gutem Grunde) fehlen, so scheinen ihm jedenfalls die Schwierigkeiten der im angegebenen Sinne atomistischen Hypothese jene der ihr entgegenstehenden Ansicht zu überwiegen.

Was nun das Gegenstück der räumlichen Teilung, die räumliche Vergrößerung, betrifft, so seien auch in diesem Betracht unserem Denken keine Grenzen gesteckt. Allein eines sei der Gedanke, ein anderes die

Tatsache![1] Nichts hindere, den Körperumfang eines jeden von uns unendlich vervielfacht zu denken. Allein wo sich ein Mensch befindet und wie groß er ist, hängt nicht von den Gedanken ab, die sich irgendwer darüber machen mag, sondern einzig und allein davon, wo und wie groß er tatsächlich ist!

8. Das faktische Dasein unendlicher räumlicher Größen hat Aristoteles geleugnet. Folgerecht mußte er auch die Annahme eines unendlich ausgedehnten stofferfüllten Universums ablehnen. In der Tat führt eine solche Annahme auf Schwierigkeiten, denen sich auch namhafte Denker unserer Zeit nicht zu entziehen vermögen.[2] Doch hat der Gedankengang des Stagiriten mit ihnen wenig gemein. Seine Argumente gegen das Dasein eines räumlich Unbegrenzten bilden ein merkwürdiges Gemisch von Feinstem und Gröbstem, von Wertvollem und Wertlosem. Die große Mehrzahl der alten Naturphilosophen erklärt Aristoteles hier für seine Gegner, Und nicht geleugnet soll es werden, daß diese dort, wo sie wohl in Wahrheit nur von ungeheueren, alles menschliche Maß übersteigenden Zahlen und Raumgrößen sprechen wollten, die Worte „unendlich“ und „Unendlichkeit“ mit einem Leichtmut gebraucht haben, der sich um die aus diesen Begriffen fließenden Folgerungen wenig gekümmert hat. Aristoteles zieht diese Folgerungen, und es fällt ihm nicht schwer, zu zeigen, daß die ernst genommene räumliche Unendlichkeit mit vielen unserer aus endlicher Erfahrung stammenden Begriffe gänzlich unvereinbar sei. Man kann nicht, so möchten wir hinzufügen, unser Erfahrungsbild an einer Hauptstelle empfindlich verletzen und zugleich erwarten, daß es an allen anderen Stellen unverletzt bleibe. Unser Philosoph geht jedoch weiter und zieht auch aus der Unvereinbarkeit jener Annahme mit Willkürtheorien, wie es die Voraussetzung eines Weltmittelpunktes, die geozentrische Ansicht, die Lehre von den natürlichen Orten sind, Schlüsse, bei deren Nichtigkeit wir nicht zu verweilen brauchen. Das Erstaunlichste aber ist, wie weit ihn die Reaktion gegen den jugendmutigen Überschwang seiner Vorgänger geführt hat. Der hervorragende Denker ist diesmal ein Opfer des gröbsten Sinnentrugs geworden. Die Himmelskugel, die sich über unseren Häuptern zu wölben scheint, gilt ihm geradezu als das Universum! Er versucht es gar ernstlich und nachdrücklich zu beweisen, daß es nur diesen einen Himmel geben könne. Jeder Gedanke an die Möglichkeit anderer Sternsysteme, an einen eigentlichen Weltraum, an Gestirne, die außerhalb dieser Hohlkugel in den verschiedensten Ebenen und Entfernungen gelegen sind, ist ihm fremd oder wird von ihm bestritten. Auf die Bildung dieses einen Himmels, dessen Mittelpunkt unsere Erde ist, sei aller jemals existierende

Stoff verwendet und sei so aufgebraucht worden. Ein Überschuß davon sei jenseits der Himmelskugel so wenig als ein stoffentblößter Raum vorhanden. Und da, wo aller Stoff fehlt, auch jede Möglichkeit irgendeiner Bewegung oder Veränderung in Wegfall kommt, so gebe es — wie mit der Folgerichtigkeit eines an sich rühmenswerten Denkermuts geschlossen wird — jenseits dieser Schranken auch keine Zeit, da ja Zeit nur eine Größe von Geschehnissen oder Prozessen ist.

9. Das hohe Lied, das Aristoteles zu Ehren des „einen, einzigen und vollkommenen", zugleich „ungewordenen und unvergänglichen" Himmels anstimmt, setzt ein Weltbild voraus, das zwar sicherlich voller Haltbarkeit, keineswegs aber jeder Scheinbarkeit ermangelt.[1] Zuvörderst freilich muß der Stagirit ein ihm selbst bedrohlich erscheinendes Bedenken niederringen. Gegen die Einzigkeit dieser unserer Himmelskugel nämlich richtet sich ein tiefgeschöpfter Einwand. Sind wir überhaupt berechtigt, das Dasein eines Unikums anzunehmen? Dürfen wir voraussetzen, daß ein Artbild, eine „Form", jemals lediglich in einem einzigen Exemplar verwirklicht worden ist? Nicht nur vom Standpunkt der platonischen Ideenlehre aus erscheine eine solche Annahme als unzulässig. Allein hier tue eine wichtige Unterscheidung not. Diese Unzulässigkeit gelte für alle Formen, die im Stoff ausgeprägt und für deren neue Ausprägung immer weiterer Stoff vorhanden ist; die Erschöpfung alles Stoffes, alles „physischen und wahrnehmbaren Körperlichen" bei der Bildung dieses einen Himmels begründe eine Ausnahme von jener allgemeinen Regel und rechtfertige die Einzigkeit der Himmelskugel, beziehentlich des von dieser umschlossenen Weltalls.

In noch ungleich größere Tiefen reicht die Beweisführung, welche die Ewigkeit der Himmelskugel erhärten soll.[2] Sie beruht im letzten Grunde auf dem Zusammenhang, der einerseits zwischen Entstehen und Vergehen, andererseits zwischen diesen beiden und der qualitativen Veränderung erfahrungsmäßig obwaltet. Wir dürfen hier vorerst an ein tiefsinniges Wort des Eleaten Melissos erinnern: „Wenn das All sich in zehntausend Jahren um eines Haares Breite veränderte, so würde es im Laufe der ganzen Zeit zugrunde gehen" (vgl. I [4] 156). Solch eine Erinnerung ist vielleicht um so mehr am Platze, da Aristoteles an eben dieser Stelle die Ansichten der Vorgänger reichlicher und zugleich wohlwollender als sonst berücksichtigt. Dabei läßt er das schöne Wort fallen: der Leser solle die Rechtsansprüche streitender Lehren, ehe die Entscheidung über sie fällt, vernehmen, damit nicht der Verfasser eine gegnerische Meinung ungehört zu verdammen und gleichsam *in contumaciam*

zu verurteilen scheine; auch müsse, wer über die Wahrheit richtig urteilen will, sich mehr in der Rolle eines Schiedsrichters als in der einer Streitpartei gefallen.

Aus der weit ausgesponnenen Beweisführung dürfen wir vielleicht die folgenden Sätze als ihren Kern herausschälen. Den Himmel mit Platon für entstanden und zugleich für unvergänglich zu halten, gehe nicht an, denn die Erfahrung lehre das Gegenteil; sie erweise alles Entstandene als vergänglich. Auch geht Entstehen sowohl als Vergehen mit qualitativer Veränderung Hand in Hand, und von denselben ursächlichen Faktoren, die ihre qualitative Veränderung bewirken, kommt den Dingen wie das Entstehen, so auch der Untergang. Nun steht unserem Philosophen die qualitative Wandellosigkeit der in der Himmelskugel beschlossenen Gestirnwelt erfahrungsmäßig fest, und zwar, wie wir bemerken dürfen, nicht zum mindesten auf Grund der „uralten, vielhundertjährigen Himmelsbeobachtungen der Ägypter und Babylonier".[1] Ursächliche Faktoren aber — das ist der letzte Ring dieser Schlußkette —, die in weit ausgedehnten Zeiträumen ihr Dasein nicht durch die leiseste Spur verraten haben, dürfen als nicht vorhanden gelten; sie können weder in der Vergangenheit Wirkungen hervorgebracht haben noch in der Zukunft solche hervorbringen; daher können diese sich auch nicht zu den großen Gesamteffekten der Himmelsentstehung und des Himmelszerfalles summieren.

So plausibel all das klingt, es entbehrt sicherer Beweiskraft. Es ist nicht anders, als wollte man, weil eine mähliche Umbildung von Arten in geschichtlicher Zeit kaum nachweisbar ist, die Deszendenztheorie verwerfen. Ungleich weiter als Aristoteles haben auch diesmal die großen Atomisten gesehen (vgl. I [4] 304). Auch vor ihren Augen lagen keine anderen Tatsachen. Allein das „Fehlen eines die Einsicht trübenden Schleiers" ließ sie die Wahrheit dort erkennen, wo im stillen wirkende Vorurteile und superstitiöse Meinungen (so in betreff der Himmelskugel: Vollkommenheit der Kugelgestalt, Dasein und Walten von Sterngeistern, Nachbarschaft des ersten Bewegers) sie dem Blick des Stagiriten entzogen haben. Dazu gesellte sich ein bemerkenswerter Unterschied der Begabung. Die freie Beweglichkeit einer reich ausgestatteten Einbildungskraft, dieses Rüstzeug des wissenschaftlich entdeckenden nicht weniger als des künstlerisch schaffenden Genies, war bei Aristoteles gewiß nicht ebenso voll wie bei Leukipp und Demokrit entwickelt. Wer stärkere Worte liebt, mag seine Phantasie verkümmert und flügellahm nennen. Jedenfalls gebrach es ihm an jenem mächtigen Zug des Geistes, der diesem das Bestreben und die Kraft verleiht, weit hinter und über die wahrnehmbaren Tatsachen hinaus vorzudringen.

10. Auch dem Wechsel kosmischer Perioden, jener Grundlehre der alten Naturphilosophen, widerstrebte die vergleichsweise Enge des aristotelischen Weltbildes.[1] Die Spekulation des Stagiriten vermochte es allerdings nicht, die schon so tief ausgefahrenen Geleise der zyklischen Theorien gänzlich zu verlassen. Allein er beschränkt diesen Wandel ausschließlich auf die Erd- und die von ihr bedingte Menschengeschichte. Die kühnen Konstruktionen seiner Vorgänger, unter denen er Heraklit und Empedokles anführt, aber auch Anaximander und selbst Platon (vgl. dessen „Staatsmann") nennen konnte, sind ihm vollständig fremd. Sein System umschließt keine Kosmogonie, keine Zoogonie, keine Anthropogonie. Und nicht etwa darum, weil wissenschaftliche Besonnenheit ihn von solchen Abenteuerlichkeiten zurückhielt. Von abenteuerlicher Verwegenheit ist auch seine eigene zyklische Doktrin nicht frei. Diese besagt nämlich, daß das Menschengeschlecht von Ewigkeit her auf der gleichfalls jedes Anfangs und jeder Vorgeschichte entbehrenden Erde heimisch war. Einen Fortschritt, ein Aufsteigen der Menschheit von niedrigeren zu höheren Formen der Vergesellschaftung, des Wissens- und des Kunstbetriebes kennt der Schöpfer der „Politik" und der „Poetik" allerdings. Es ist das, nebenbei bemerkt, der einzige Fall von wirklicher, in der Zeit sich vollziehender Entwicklung, der uns in den Lehren des Aristoteles begegnet. Diese Bewegung hat indes ihr Ziel schon unzähligemal erreicht und mußte ebenso häufig zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren. Denn unendlich oft wiederholte säkulare Katastrophen haben die Erde verwüstet und das Menschengeschlecht bis auf geringe Überreste vertilgt. Aus diesen ist es jedesmal neu erstanden und hat seine aufsteigende Gesittungsbahn immer und immer wieder eingeschlagen und verfolgt.

Diese Doktrin ist zugleich der abgeschwächte Reflex eines altpythagoreïschen, auch von Platon, wenigstens in seinem hohen Alter, geteilten Glaubens (vgl. I⁴ 116ff. und II⁴ 491) und ein Folgesatz der vorausgesetzten Ewigkeit der Erde und des Menschengeschlechts im Verein mit der Tatsache, daß der Stagirit nicht weniger als wir selbst Völker von primitiver Wildheit und Roheit gekannt hat. Dieser letztere Umstand führt ja — soweit wenigstens von Entartungshypothesen abgesehen wird — notwendig zu der verwunderten Frage, warum die Zivilisation so vielfach noch nicht über ihre Anfangsstadien hinaus gediehen sei. Die Antworten, die wir auf diese Frage zu erteilen pflegen: allmähliche Erkaltung und Verfestigung der in einem unermeßlich weit entfernten Zeitpunkt abgeschleuderten gasförmigen Erde, spätes Entstehen der eine unabsehbar lange tierische Ahnenreihe zählenden Menschheit, geschichtliche Zufälle aller Art, welche den Beginn und die Entwicklung der Kultur

hier beschleunigt, dort verlangsamt haben — alle diese Antworten waren Aristoteles teils unbekannt, teils galten sie ihm als unannehmbar. So bot ihm denn der durch die zyklischen Lehren seiner Vorgänger vorbereitete und durch die Kunde von gewaltigen Überflutungen und verwandten Katastrophen nahegelegte Glaube an jenen Kreislauf der Gesittung den rettenden Ausweg aus dem Wirrsal dieser Schwierigkeiten.

11. Wir sind unvermerkt in den Bereich der aristotelischen Geologie getreten.[1] Hier kennt und verwendet unser Philosoph das einst von Xenophanes verkündete Prinzip der Summierung kleinster Wirkungen (vgl. I⁴ 134f.) nicht weniger als jenes der Periodizität wechselweise auftretender Wandlungen. So erkennt er für die Erdgeschichte Erklärungsweisen an, die er für die Geschichte des Kosmos gelten zu lassen sich geweigert hatte. Freilich betont er mit nachdrücklicher Schärfe, daß es sich hierbei nur um partielle, nicht um totale Wandlungen handle. Durch Erwärmung und Erkaltung sollen nämlich im Erdinnern Wandlungen stattfinden, die der Abfolge der verschiedenen Lebensalter von Pflanzen und Tieren, aber auch jener der Jahreszeiten vergleichbar sind und einen periodischen Wechsel von Meer und Festland in ihrem Gefolge haben. Das allmähliche Versiegen der Quellen, das schließliche Versickern der Flüsse in gewissen Regionen verwandle hier die See in Land; statt in diesen, jetzt ausgetrockneten, bilden sich nun in anderen, bisher wasserarmen Gegenden „entsprechende" Wasserläufe und lassen dort Meer entstehen, wo vorher trockenes Land war. Wie dieser Wandelprozeß vom Sonnenlauf und vom Himmelsumschwung bedingt sei, wird überaus dunkel angedeutet. Volle Klarheit wird uns nur darüber geboten, daß diese einander ablösenden Vorgänge in Perioden verlaufen sollen, mit deren Größe verglichen ein Menschenleben winzig klein ist. Trotzdem will Aristoteles in den homerischen Gedichten, so ganz jung sie auch verhältnismäßig seien, noch Spuren eines minder vorgerückten Stadiums der Austrocknung des ägyptischen Deltas sowohl als auch einiger sumpfreicher griechischer Landschaften erkennen. Hieran schließt sich ein diesmal berechtigter Tadel der Alten — zu denen freilich Herodot und Thukydides nicht mehr zählen (vgl. I⁴ 217 und 419f.) —, die „infolge eines beschränkten Überblicks" diese partiellen Prozesse verallgemeinert und auf Grund hierher gehöriger Wahrnehmungen von einem stetigen Vorschreiten des Festlandes gesprochen haben.

12. Konnten wir diesen vornehmlich auf Anaximander gemünzten Tadel einen berechtigten nennen, so gilt das Gegenteil von Vorwürfen, die der Stagirit an einer benachbarten Stelle gegen Anaximanders un-

mittelbaren Nachfolger richtet. Der Pfeil giftigen Hohnes, den Aristoteles gegen Anaximenes abdrückt, schnellt auf ihn selbst zurück. Dort, wo er sich zur Besprechung der Winde, dann der Flüsse und des Meeres wendet, schickt er nämlich eine erstaunlich hochmütige Bemerkung voraus.[1] Keiner der Älteren habe über diese Materien etwas vorgebracht, was nicht auch der Erstbeste hätte sagen können. Und sogleich darauf werden diejenigen gescholten, die im Wind „nichts anderes als bewegte Luft" sehen und darum die verschiedenen Winde für ihrem Wesen nach identisch und nur durch die Gegend, aus der sie wehen, unterschieden erachten! Der Zusammenhang der Stelle gestattet keinen Zweifel daran, daß der Stagirit unter denjenigen, die er hier mit der Lauge seines Spottes übergießt, vornehmlich Anaximenes im Auge hat. Er selbst erklärt für die Ursache der Winde das, was er „trockene Ausdünstung" nennt (eine Gattung, von der der Rauch eine Unterart bilde) und woraus die Steine nebst anderen, nicht schmelzbaren Mineralien entstanden seien. Auf gleicher Höhe mit der Verwendung dieses unklaren Figments oder mit der Polemik gegen jene, welche die Quellen insgesamt aus atmosphärischen Niederschlägen ableiten, steht die zuversichtliche Erklärung dessen, wovor noch die heutige Forschung ratlos halt macht und was sie als eine primordiale Tatsache hinzunehmen sich gedrungen sieht, nämlich des Salzgehalts der Meere.

Die Zuversicht im Falschen! Das ist ein seine gelegentlich auftauchenden Regungen von Selbstbescheidung weitaus überwiegender Charakterzug des Physikers und Metaphysikers Aristoteles. Dieser Zug darf uns mitunter heiter stimmen, in Wahrheit aber bildet er eine ergreifende Mahnung zur Selbstkritik, die eindringlichste Warnung vor geistiger Überhebung. Nahe am Schluß des 12. Buchs der Metaphysik häufen sich, wie vielleicht sonst nirgends, die Äußerungen der Zufriedenheit des Verfassers mit dem von ihm selbst Vollbrachten und der Geringschätzung, die ihm alle Vorgänger, unter denen sich diesmal auch Platon befindet, zu verdienen scheinen.[2] Es werden dort nahezu alle Grundfragen der Naturerkenntnis durchmustert, und immer kehrt derselbe Refrain wieder: „darüber sagt niemand etwas Rechtes". „Auch kann niemand — so lautet endlich ein umfassendes Generalurteil — darüber etwas Rechtes vorbringen, wenn er nicht dasselbe sagt wie wir!"

Und wie wenig war doch dieses Selbstvertrauen begründet! Der Scharfsinn des glänzenden Dialektikers hat sich freilich auch in diesen Bereichen nicht verleugnet. Könnte man doch seine Physik mißbrauchte Dialektik nennen. Allein die Befangenheit in aprioristischen und superstitiösen Vorurteilen, das übergroße Vertrauen in den vermeintlichen Wahrheitskern weitverbreiteter und altherkömmlicher Meinungen, die

unzulänglicher Phantasiebegabung entspringende Scheu vor kühnen, die Schranken des Sinnfälligen weit hinter sich lassenden Annahmen, endlich die zum Teil althellenische, zum Teil individuelle Vorliebe des Stagiriten für vergleichsweise enge und geschlossene Horizonte, eine Vorliebe, der wir in seiner Staatslehre wieder begegnen werden — all das hat zusammengewirkt, um Aristoteles' Leistung in Ansehung der wissenschaftlichen Erforschung des Unbelebten zu verkümmern und ihr den Stempel der Rückständigkeit aufzudrücken.

Die uns noch obliegende Erörterung des zweiten Ursachenpaares wird uns zum willkommenen Anlaß, einen Boden zu betreten, in den der Geist unseres Philosophen eine ungleich tiefere Spur gedrückt hat, das Gebiet der organischen Natur und der biologischen Erkenntnis.

Zwölftes Kapitel.

Aristoteles als Naturforscher.

(Fortsetzung: Die organische Natur.)

Kennten wir Aristoteles nicht als allumfassenden philosophischen Enzyklopädisten, wir könnten beinahe versucht sein, ihn für einen zoologischen Fachmann zu halten. So auffallend ist der Grad seiner Vertiefung in diesen Gegenstand, so erstaunlich die Ausdehnung seiner hierher gehörigen Leistungen.[1] Der Umfang der zoologisch-biologischen Hauptwerke des Stagiriten verhält sich zu jenem der die anorganische Natur behandelnden (Physik, vom Himmelsgebäude, vom Entstehen und Vergehen, Meteorologie) ungefähr wie 3 : 2. Er gleicht fast genau dem Umfang der im weitesten Wortsinn anthropologisch zu nennenden Hauptschriften (Psychologie, Ethik, Politik, Rhetorik und Poetik, deren verlorenes zweites Buch wir dem erhaltenen ersten gleichsetzen), und ebenso demjenigen der allgemein philosophischen, für alle Disziplinen gleichmäßig grundlegenden Werke: der Bücher des Organon und der Metaphysik. Der andere Hauptzweig des organischen Lebens hat den Philosophen offenbar weit weniger nachhaltig beschäftigt. Das unter seinem Namen erhaltene Schriftchen „Über die Pflanzen" ist freilich unecht und gestattet uns keinerlei Schlüsse zu ziehen; aber die Tatsache, daß sein Schulnachfolger Theophrast die Botanik in zwei umfangreichen, auf uns gekommenen Werken behandelte, liefert den Beweis, daß der Meister hier dem Jünger gar viel zu tun übrig gelassen hat.

Waren es die von den ärztlichen Vorfahren ererbten Neigungen, die Aristoteles zu dieser Bevorzugung des animalischen Lebensbereiches geführt haben? Oder stand das Tier als Nachbar des Menschen dem Interesse des Mannes besonders nahe, der alle Seiten des menschlichen Daseins mit nie erlahmendem Eifer durchforscht hat? Am wenigsten Fachmann ist dieser jedenfalls, auch in seinen eigenen Augen, in den mathematisch-astronomischen Dingen, bei deren Besprechung er sich so häufig auf die „Kenner“ oder die „Sachkundigen“ beruft. Dazu stimmt es, daß er das an dieses zunächst angrenzende Feld — das physikalisch-chemische, wie wir heute sagen — mit ungleich geringerem Erfolge als das biologische bebaut hat. Fast möchten wir Aristoteles auch als Naturforscher einen Humanisten nennen, dessen eindringendes Verständnis in dem Maße wächst, als die Forschungsobjekte sich dem, dem mathematischen entgegengesetzten Pol aller Erkenntnis, dem geisteswissenschaftlichen oder psychischen, nähern.

Übrigens hat sich der Stagirit selbst über die Beweggründe dieser seiner Bevorzugung der organischen Welt in denkwürdigen Worten geäußert.[1] „Auch hier sind Götter“ — so ruft er mit Heraklit den in diese Forschungsregion Eintretenden zu. In ihr mehr als anderswo herrsche nicht der blinde Zufall, sondern der Zweckbegriff, der dem Bereich des Schönen angehöre. Wollte jemand über die Beschäftigung mit Tierleibern darum die Nase rümpfen, weil ihn Blut, Fleisch, Knochensubstanz usw. nichts Erhabenes dünken, so dürfte er nicht anders auch von der Erforschung des Menschen denken. Hier und dort aber gelte es nicht die Materie, sondern deren Zusammensetzung und die ganze Wesenheit. Unendlich viel höher als alles Irdische seien freilich die unvergänglichen Wesen zu achten, die uns das Himmelszelt offenbart; allein ihre weite Entfernung entrücke sie genauer Anschauung allzusehr. Da müssen wir uns mit Wenigem begnügen, gleichwie sich der Liebende beglückt fühlt, wenn er von dem geliebten Wesen nur irgend etwas — und sei es noch so wenig — erspäht und einen solchen Anblick höher achtet als die Fülle aller anderen Gesichte. In betreff der tierischen Welt aber trete gleichsam eine „Kompensation“ ein. Seien diese vergänglichen Wesen auch an Wert mit den ewigen Gestirnen nicht zu vergleichen, so bieten sie, und selbst die unscheinbarsten und geringfügigsten unter ihnen, doch eben darum, weil sie uns näher stehen und vertrauter sind, denen „unsägliche Genüsse“ dar, „die philosophischen Sinnes und zur Ursachenforschung befähigt sind“.

2. Des Zweckbegriffs mußten wir im Voranstehenden bereits gedenken. Haben wir doch mit dem Boden der organischen Welt die ganz

eigentliche Heimat und den vornehmsten Wirkungsbereich der vierten der aristotelischen Ursachen, der Zweckursache, betreten, der übrigens die dritte, die begriffliche oder formale, so nahe steht, daß sie nicht selten mit ihr zusammenfällt. Als echtbürtiger Jünger Platons zeigt sich nämlich der Stagirit darin, daß er den Dingen alle Bestimmtheit von den ihnen freilich nicht äußerlich gegenüberstehenden, vielmehr innerlich einwohnenden oder immanenten Artbegriffen zukommen läßt. Ungelöst bleibt hierbei die Frage, worin denn die von Individuum zu Individuum wechselnden, nicht einem Gattungstypus zugehörigen Eigenschaften, z. B. die braune oder blaue Farbe unserer Augen, wurzeln.[1] Der Kunstfertigkeit des Menschen wird die „Zielstrebigkeit“ der Natur (um Karl Ernst v. Baers trefflich geprägten Ausdruck zu gebrauchen) als wesensverwandt gegenübergestellt. Wäre das Haus ein Naturprodukt — so heißt es an einer bemerkenswerten Stelle der Physik —, so gliche es dem jetzt durch menschliche Kunst geschaffenen. Als ein oberster Grundsatz gilt die Regel, daß „die Natur nichts umsonst tut“. Allein freilich, auch dieser Regel fehlt es nicht an Ausnahmen. Daß der Begriff oder der Naturzweck nicht überall und allezeit sich durchsetzt und zu voller Verwirklichung gelangt, für diese offenkundige Tatsache ist Aristoteles nichts weniger als blind gewesen. Er anerkennt in solchen Fällen das siegreiche Walten eines widerstrebenden Faktors, des Stoffes oder der Materie (hýlē), die er anderwärts freilich für bloße bestimmungslose Potentialität erklärt (vgl. S. 69 und 94). Sein Geist bewegt sich auch hier in den Geleisen Platons. Monströse Bildungen insbesondere, deren Vorkommen in der Tierwelt ihn angelegentlich beschäftigt hat, vergleicht er mit Verfehlungen, wie sie in allen Kunstbetrieben begegnen, mit gelegentlichen Buchstabenverwechslungen des Schreibenden oder mit der unrichtigen Verdünnung eines Heilmittels durch den Arzt.

Die teleologische Weltauffassung des Aristoteles ist der kümmerlichen Enge entwachsen, in welche diese Denkweise jedenfalls bei Xenophon, vielleicht bei Sokrates selbst, eingeschlossen war. Nicht der Mensch und der Nutzen, den dieser aus der Wohlordnung der Welt zieht, steht hier im Vordergrunde seiner Betrachtung. Es ist vielmehr diese Wohlordnung und die Schönheit des Kosmos selbst, die, ähnlich wie bei Anaxagoras, beim Apolloniaten Diogenes und bei Platon, auch sein Urteil bestimmt hat. Die gelegentliche und vereinzelte Erzielung eines Erfolges — so ungefähr heißt es an einer diesem Gegenstand gewidmeten Stelle der Physik — gilt uns als Zufall; wo aber ein Vorgang oder ein Tun ausnahmslos oder doch in der großen Mehrzahl der Fälle solch einen Zweckerfolg erreicht, da haben wir Grund, ein auf Erreichung des Zweckes gerichtetes Streben anzunehmen.[2] Wer zur Zeit des tro-

janischen Krieges von der Höhe des Berges Ida die zweckdienliche Aufstellung des griechischen Heeres und seine geordneten Bewegungen wahrgenommen hätte, der wäre berechtigt gewesen, hinter diesen Erscheinungen eine regelnde Absicht vorauszusetzen; nicht minder, wer ein Schiff mit voll entfalteten, dem günstigen Winde ausgesetzten Segeln die hohe See durchschneiden und dem Hafen zueilen sähe. Mit derartigen Beispielen hat der Stagirit in einer seiner populären Schriften die Zweckmäßigkeit der Naturvorgänge beleuchtet. In vorderster Reihe stehen ihm hierbei der Bau und die Lebensverrichtungen der organischen Wesen mit Inbegriff der auf die Erhaltung der Arten zielenden Verrichtungen, wie es der Nestbau der Vögel, die Leistungen der Bienen, der Ameisen usw. sind. Er kennt den Versuch des Empedokles, die Zweckmäßigkeit organischer Bildungen auf das bloße Überleben der Tauglichen zurückzuführen (vgl. I[4] 201); allein er verspottet diesen Versuch auf eine nicht witzlos zu nennende Weise. Sollte es jene zweckwidrig gebauten Zwitterwesen, die Empedokles spontan entstehen und infolge ihrer Lebensunfähigkeit zugrunde gehen ließ, z. B. „Rindsleiber mit Menschenhäuptern", jemals in Wirklichkeit gegeben haben, wir hätten sie nicht anders zu beurteilen als jene Monstrositäten, die auch heutzutage in der Tierwelt auftauchen: wir müßten auch sie auf eine Störung der regelmäßigen Wirksamkeit einer auf die Hervorbringung zweckmäßig gebauter Wesen angelegten Ursache zurückführen.

Auf die Teleologie des Aristoteles mit Geringschätzung herabzublicken, dazu fehlt uns selbst jede Berechtigung. Gehört die Zweckmäßigkeit organischer Bildungen doch noch immer zu den Rätseln, deren Lösung wir ersehnen und trotz Lamarck, Wallace und Darwin keineswegs erreicht haben. Die Hauptfrage, die sich uns hier aufdrängt, ist die folgende. Ist die Voraussetzung von Naturzwecken mehr geeignet, den Fortgang der biologischen Forschung zu hemmen als ihn zu fördern? Diese Frage gestattet, soweit wir zu urteilen vermögen, keine einfache und peremptorische Antwort. Hat der Betrachter eines Apparates dessen Leistung oder Aufgabe richtig erkannt, so wird er die Einzelheiten seines Baues und der in ihm sich vollziehenden Prozesse ohne Zweifel schärfer und sicherer wahrnehmen und beurteilen. Insofern spricht man gewiß mit Recht von dem heuristischen Wert der teleologischen Betrachtungsweise. Allein die Annahme und Verfolgung von Zwecktendenzen kann das Augenmerk des Forschers auch von der Ergründung der, menschlicher Einsicht mit größerer Sicherheit zugänglichen ursächlichen Faktoren ablenken. Und ferner: die Aufgabe oder Leistung eines Organs kann mißverstanden werden, und solch eine irrige teleologische Auslegung kann die Auffassung der Tatsachen selbst trüben, kann ungenaue Wahrnehmungen und vor-

eilige Schlüsse stützen oder erzeugen helfen. Der ersteren dieser Gefahren war Aristoteles sich wohl bewußt, und er hat sich, ihr entgegenzuarbeiten, angelegentlich, aber nicht durchweg erfolgreich bemüht. „Zeus“ — so heißt es einmal bei ihm — „läßt nicht regnen, damit das Getreide wachse, sondern mit Notwendigkeit. Denn die hinaufsteigenden Dünste müssen erkalten, die erkalteten zu Wasser werden und herabsinken“. [1] Hier überrascht es, die streng mechanische Erklärung an die Stelle der so naheliegenden teleologischen treten zu sehen. Es ist einerseits der Hinblick auf den von ihm alsbald erwähnten, von übermäßigem oder unzeitigem Regen so häufig gestifteten Schaden, der unseren Philosophen diesmal vor teleologischem Optimismus bewahrt hat. Andererseits kommt die physikalische Durchsichtigkeit der diesmal erörterten Vorgänge in Betracht, wie denn die teleologische Auffassung sich auch bei Aristoteles zumeist dort einstellt, wo die gewöhnlichen Hilfsmittel der Naturerklärung versagen. Grundsätzlich freilich will er neben der Frage des Wozu? oder Weswegen? die andere nach dem Warum? nicht vernachlässigt wissen. Er läßt an einer bedeutungsvollen Stelle die mechanischen Ursachen im Dienste der Zweckursachen stehen und als ihre Werkzeuge gelten. Allein eines ist diese prinzipielle Anerkennung, ein anderes ihre folgerechte Durchführung. Diese scheitert begreiflicherweise gar häufig an der Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, den Zusammenhang der mechanischen Ursachen, zumal in biologischen Dingen, zu durchschauen. So zerfällt denn für Aristoteles das Naturleben tatsächlich in zwei Sphären, in deren einer die Notwendigkeit waltet, während die andere von Zwecktendenzen beherrscht wird. Gleich tadelnswert erscheinen ihm übrigens diejenigen, die dort Naturzwecke voraussetzen, wo bloß mechanische Notwendigkeit ihr Spiel treibt, und jene, die wie die Atomisten die Frage nach dem Zweck oder dem Wozu? überhaupt beiseite setzen und nicht anders urteilen, als wenn jemand beim Punktieren eines Wassersüchtigen die Lanzette des Arztes und nicht die von diesem erstrebte Gesundung des Kranken als die Ursache der Operation bezeichnen wollte. So ansprechend dieser Vergleich ist, er ist wahrlich nichts weniger als überzeugend. Denn während viele menschliche Absichten, wie eben die jenes Operateurs, offen zutage liegen, ist unser Versuch, Zwecktendenzen der Natur zu erkennen, den schwersten Täuschungen ausgesetzt und durch subjektive Auslegung der Tatsachen beirrt. Damit berühren wir die zweite der oben namhaft gemachten Gefahren der teleologischen Methode. Ein grelles Beispiel solcher Irrung mag hier eine Stelle finden. Ungenaue Beobachtung — sei es eigene, sei es die eines Vorgängers — hatte Aristoteles dazu geführt, dem menschlichen Schädel eine größere Zahl von Nähten zuzuschreiben als dem tierischen und ebenso dem männlichen

eine größere als dem weiblichen. Flugs heftet sich an die Fehlwahrnehmung eine ihrer Berichtigung den Weg verlegende Deutung! Jene Nähte sollen der Ventilation des Gehirns dienen und darum dort am zahlreichsten sein, wo Herz und Lunge am blutreichsten und darum auch am wärmsten sind und wo mithin auch das Gehirn, dem wundersamerweise die Aufgabe eines Kühlapparates zugewiesen wird, der ausgiebigsten Durchlüftung bedarf.

3. In drei großen Werken hat der Stagirit sich über alle Bereiche des Tierlebens verbreitet. Das erste und umfangreichste, die Tiergeschichte, behandelt, nach seiner eigenen Ausdrucksweise, die Phänomene des animalischen Lebens in der ganzen Vielfältigkeit seiner Formen, während das zweite nicht, wie die Aufschrift „Von den Teilen der Tiere" vermuten lassen könnte, bloß anatomischen Zwecken dient, vielmehr mit der Darstellung des Tierkörpers auch jene seiner Verrichtungen verbindet und darum vom Verfasser als Darlegung der „Ursachen", wir würden sagen der Zwecke, der anatomischen Tatsachen bezeichnet wird. Das dritte Hauptwerk endlich, „Über die Entstehung der Tiere", will uns über ihr Werden unterrichten und erörtert demgemäß das Gebiet der Zeugung und der Entwicklung (Embryologie).[1]

Zum Preise dieser Werke erschallt ein Chorus begeisterter Stimmen.[2] Einige der hervorragendsten Biologen, Zoologen und philosophischen Naturforscher des 19. Jahrhunderts haben sich in der Bewunderung des „großen Stagiriten" überboten. Cuvier und der Sohn seines Gegners, der jüngere Geoffroy St. Hilaire, der deïstisch gesinnte Sir John Herschel und der von Positivisten hochgeschätzte de Blainville gehen hier einträchtig zusammen. Kein Geringerer als Charles Darwin erklärt einmal, er habe stets zu Linné und Cuvier wie zu Göttern aufgeblickt; neben dem Verfasser der Schrift „Von den Teilen der Tiere" aber erscheinen sie ihm als bloße Schulknaben. Dagegen hat George Henry Lewes, der Goethe-Biograph und Verfasser der „Seestrand-Studien", an diesem Teil der aristotelischen Leistung in seinem „Aristoteles, ein Kapitel aus der Geschichte der Wissenschaft" eine strenge, nicht selten wohl überstrenge Kritik geübt. Allein es erging ihm wie Bileam: seine Scheltrede mündet an mehr als einer Stelle in einen überschwenglichen Lobeshymnus.

Doch betrachten wir zunächst die Kehrseite des Bildes. „Aristoteles — so ruft einmal Lewes aus — wußte nichts von den Muskeln; er kannte nicht einmal ihr Dasein. Er wußte etwas, aber in Wahrheit sehr wenig, von zwei oder drei Nerven und ganz und gar nichts von dem Nervensystem. Er unterschied nicht zwischen Arterien und Venen.

So waren ihm die drei wichtigsten Bestandteile des . . . Organismus vollständig verschlossen."[1] Wir können weitergehen. Das Gehirn, das schon von Alkmeon, dem ein großer Hippokratiker und Platon folgten (I⁴ 122f. und 259, II⁴ 341), als Zentralorgan erkannt war, wurde vom Stagiriten, der hierin, wie es scheint, sizilischen Ärzten folgte, dieses seines Ranges verlustig und ebenso wie die Lungen für ein zur Kühlung des Blutes bestimmtes Organ erklärt; das Herz hingegen ward in Übereinstimmung mit der Volksphysiologie der Vorzeit wieder zum Sitz des Bewußtseins erhoben. Das Wesen des Zeugungsaktes ist von Aristoteles, da er dem männlichen Element nur die Aufgabe der Anregung und Belebung zuwies, grundsätzlich verkannt, die Annahme der Urzeugung sogar auf Wesen von ziemlich zusammengesetztem Bau erstreckt worden. Wie läßt sich mit der Anerkennung solch schwerer Mängel und Irrungen, die zum Teil wenigstens der Zurückweisung bereits gewonnener Einsichten entsprangen, die aufrichtigste Hochschätzung des Biologen Aristoteles vereinigen? Um diese Frage mit Billigkeit zu beantworten, um dem großen Manne, so weit als irgend möglich, sein volles Recht widerfahren zu lassen, um sein Verdienst nicht allzu hoch und nicht allzu niedrig zu veranschlagen, tut es vor allem not, einen raschen Blick auf seine Vorgänger, auf die ihm zu Gebote stehenden Hilfsmittel und auf die von ihm angewandten Methoden zu werfen. Auf diesem Wege werden wir — dieses Urteil dürfen wir vorwegnehmen — die unerhörte Großartigkeit seines Unternehmens, die verblüffende Weite seines Umblicks, die, man möchte sagen im Kampfe mit den Verlockungen seiner dialektischen Virtuosität errungene Handhabung wertvoller Methoden, schließlich einige viel-, wenn nicht allumfassende Verallgemeinerungen und die ihnen zugrunde liegenden erstaunlichen Gaben des vielseitigen Forschers erkennen und bewundern lernen.

4. Die vordem verbreitete, vor einem Vierteljahrhundert noch kaum bestrittene Ansicht, Aristoteles habe die Zoologie gleichsam aus dem Nichts geschaffen, hat unserem Philosophen zugleich zu viel und zu wenig Ehre erwiesen.[2] Sie mutet ihm eine schier übermenschliche Leistung zu, und sie belastet ihn mit der Verantwortung für ungezählte Fehlschlüsse und Fehlbeobachtungen anderer. Eine reinliche Abgrenzung des vom Stagiriten selbst Errungenen und selbst Verschuldeten gegen fremdes Verdienst und fremde Irrung ist auch heute nicht möglich. Allein wir wissen zum mindesten, daß es Aristoteles auf keinem der hier in Frage kommenden Gebiete an Vorgängern gefehlt hat. Zwischen eigener Anschauung und von anderen übernommenen Beobachtungen unterscheidet unser Autor selbst, wie uns dünken will, bisweilen nicht ohne Beflissenheit. Einem nachdrück-

lichen „wir haben beobachtet“ steht nicht selten ein „es ist gesehen worden“, „man hat wahrgenommen“ gegenüber. Ebensowenig fehlt es, was freilich niemals verkannt werden konnte, an Berufungen auf Spezialforscher, wie denn z. B. bei der Beschreibung der Adern der Kyprier Syennesis, der Hippokratiker Polybos und der Apolloniate Diogenes, in betreff von Zeugungsproblemen Leophanes, der mutmaßliche Verfasser der pseudhippokratischen Abhandlung „Über die Superfötation“, benutzt und beurteilt werden. Neben die wissenschaftlichen Spezialisten tritt die Schar der nicht der gelehrten Zunft angehörigen „Sachverständigen“, von denen insbesondere Fischer, dann Zeidler, Hirten und Jäger aller Art, Vogelsteller, Viehzüchter und Tierärzte genannt werden. Hierher gehörige Lehren der alten und der jüngeren Naturphilosophen werden gar oft angeführt, mitunter mit Anerkennung, häufiger mit herber Kritik, einer Kritik, die auch vor Platons „Timäos“ keineswegs halt macht. Geringer scheint die Zahl der Vorläufer des Aristoteles in der beschreibenden Zoologie. Fraglich bleibt es, inwieweit Demokrit dazu gehört, von dessen aus drei Büchern bestehender, die „Ursachen“ der tierischen Lebensvorgänge besprechender Schrift uns nur spärliche Reste vorliegen; jedenfalls hat der Stagirit Demokrits tierphysiologische Lehren ungemein oft erörtert. Speusipp konnte nach dem, was wir von seinem Buch „Über die Ähnlichkeiten“ wissen (vgl. S. 3ff.), in der Zahl der benutzten Vorgänger unmöglich fehlen; ein Herodoros aus Herakleia wird einmal in betreff einer Spezialfrage genannt und getadelt, und ebendort wird auch auf einen Irrtum, den „viele“ begangen haben, verwiesen. Bedeutsame Vorarbeiten in den Bereichen der mit der Beschreibung eng verknüpften Klassifikation der Tiere, der vergleichenden Anatomie und der Embryologie werden uns bald zu beschäftigen haben.

An die literarischen und die ihnen verwandten Hilfsmittel reihen sich die der eigenen Beobachtung dienenden Behelfe. Schon zu Herodots Zeit konnte man sich im Park des persischen Königsschlosses zu Susa am Anblick mannigfaltigen exotischen Getiers ergötzen, und im Ägypten der Ptolemäer hat es selbst an städtischen Tiergärten nicht gefehlt.[1] Dauernde Einrichtungen dieser Art scheinen freilich, soviel wir wenigstens wissen, in Makedonien und Griechenland nicht üblich gewesen zu sein. Hingegen wurden zu Athen einzelne seltene Tiere von Liebhabern gehalten und gegen Entgelt zur Schau gestellt. Ja, selbst in Menagerien gaben bereits dressierte Löwen, Bären usw. allerhand Kunststücke zum besten. Die Nachrichten der Alten über die Unterstützung, die Alexander seinem Lehrer durch Zusendung von Tieren aus dem fernen Osten gewährte, verdienen schon um der fabelhaften Zahlen, die dabei genannt

werden, nur eingeschränkten Glauben. Als feststehend darf es jetzt allerdings gelten, daß der König auf die Anregung des Philosophen hin (wahrscheinlich im Jahre 331 v. Chr.) zur Aufklärung der Ursache der jährlichen Nilüberschwemmung eine Expedition nilaufwärts entsandte — eine Expedition übrigens, die ihrer Aufgabe wie selten eine gerecht geworden ist: konnte doch auf Grund ihrer Beobachtungen Aristoteles in seiner Schrift über das Steigen des Nils das triumphierende Wort niederschreiben: „Die Nilschwelle ist kein Problem mehr; denn es ist mit Augen gesehen worden, daß sie durch Regengüsse verursacht wird“, nämlich durch die Sommerregen im Hochgebirge Äthiopiens, — eine Erklärung, die freilich erst vor wenigen Jahren endgültig als die richtige erwiesen worden ist. So mögen denn dem Stagiriten auch im Bereiche der Tierforschung einigermaßen reichere Hilfsquellen als anderen seiner Zeitgenossen zu Gebote gestanden haben; allein die genauere, teilweise die ungemein genaue Kenntnis von ungefähr 500 Tierspezies, welche die Fachschriftsteller bei ihm nachweisen (ein Dreitausendstel der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bekannten, sich auf das ganze Erdenrund verteilenden Arten), bleibt unter allen Umständen eine erstaunliche Frucht seiner rastlosen Forschung und seines hingebenden Sammeleifers. Diese Kenntnis hat sich von den niedrigsten Schaltieren, die er selbst „ein Mittelding von Tier und Pflanze“ nennt, bis zum Menschen erstreckt.

5. Man ist nicht wenig befremdet, zu vernehmen, daß die Kenntnis, die Aristoteles vom physischen Menschen besaß, weit tiefer steht als diejenige, die er von ungleich niedrigeren Lebewesen erworben hat. So hat er wohl weder die menschliche Niere noch die menschliche Gebärmutter gesehen. Scheut er doch selbst vor dem Geständnis nicht zurück, daß das Innere des Menschen „am wenigsten bekannt“ ist und diese Kenntnis auf die Untersuchung anderer Lebewesen gegründet werden muß — ein Fundament, auf das er auch sein anatomisches Tafelwerk aufgebaut hat.[1] Ja, die bereits erwähnte grundfalsche Angabe in betreff der Zahl der Schädelnähte zeigt uns, wie man richtig bemerkt hat, daß er nicht einmal die ohne Zweifel oft dargebotene Gelegenheit wahrgenommen hat, kahle Totenschädel genau anzusehen und sie untereinander sowohl als mit Tierschädeln zu vergleichen. Wollen wir aber — das sei beiläufig bemerkt — solche leicht vermeidlichen Verfehlungen nicht dem großen Enzyklopädisten selbst, sondern seinen literarischen Gewährsmännern zur Last legen, so müßten wir folgerecht auch in jenen Fällen, in denen auffallend genaue Beobachtungen unsere Bewunderung erregen, diese ebenfalls jenen Gewährsmännern zurechnen. So beispielsweise die Wahrnehmung, daß männliche Polypen bisweilen einen Fangarm in die Mantel-

röhre des Weibchens einsenken, ein Phänomen, das sogar noch Cuvier unbekannt war, so daß er in dem häufig im Körper des Weibchens zurückbleibenden Fangarm einen Eingeweidewurm erblickte. In der einen wie in der anderen Reihe von Instanzen wird man besser daran tun, das eine Mal die unvergleichliche Sinnenschärfe und allezeit rege Beobachtungslust der alten Griechen überhaupt, das andere Mal ihren Mangel an nachhaltiger, streng sachlicher Sorgfalt und szientifischer Schulung für das Ergebnis verantwortlich zu machen. Doch um zum Menschen zurückzukehren; was der eingehenden Kenntnis seiner somatischen Beschaffenheit im Wege stand, das war die Scheu vor Sektionen, die erst die exakte Naturforschung der großen alexandrinischen Ärzte überwunden hat. Bis auf deren Zeitalter mußte für die Eröffnung des menschlichen Leibes die planmäßige Zerlegung des Tierkörpers Ersatz leisten.

Im Gefolge des Schlächters, des Opferpriesters und des Kochs ist der Anatom einhergeschritten. Das wirkliche und das vermeintliche Bedürfnis hat, wie sonst so oft, der Wissenschaft auch hier den Weg geebnet. Zum Behufe der Beobachtung hat man übrigens die Tiere, wo es not tat, in sinnreicher Weise vorbereitet. So, indem man sie absichtlich aushungerte, um in den abgemagerten Leibern den Lauf der Blutgefäße besser verfolgen zu können, und sie schließlich durch Erdrosselung tötete, um die sonst infolge des Blutverlustes eintretende Entleerung der Adern zu vermeiden.[1] Wenn uns die Legende Demokrit von geöffneten Tierleibern umgeben zeigt (vgl. I[4] 261 f.), so stellt sie uns damit, wie der Wissensstand jenes Zeitalters lehrt, nur ein treues Spiegelbild der damals allein üblichen anatomischen Forschungsweise vor Augen. Daß Aristoteles selbst zootomische Studien in weitem Umfang getrieben hat, steht außer Zweifel, und daß er in diesem Betracht den Kreis der damaligen Forschung erheblich erweitert hat, darf zum mindesten als höchst wahrscheinlich gelten. Wäre die minutiöse Untersuchung auch niederer Tiere keine Neuerung gewesen, schwerlich hätte der Stagirit das Bedürfnis empfunden, diesen Forschungszweig gegen seine Verächter nachdrücklich in Schutz zu nehmen; er hätte es dann nicht nötig gehabt, den „kindischen Widerwillen" zu geißeln, der gegen die Untersuchung „gering geachteter Tiere" bestand. Es mochte ihm ähnlich ergehen wie dem hervorragenden englischen Chirurgen John Hunter (1728—1793), den minder weitblickende Berufsgenossen darob verspotteten, daß er „seine Zeit mit dem Studium von Fliegen und Fröschen vergeude". Nichts galt dem Stagiriten als allzu geringfügig oder allzu entlegen: nicht der Eierstock der Auster, nicht die Urinblase der Schildkröte, nicht die Stellung sich paarender Igel! Hat er auch auf diesem Gebiet zahlreiche Einzel-

irrtümer begangen: die hohe Wertschätzung und erfolgreiche Weiterbildung, wenn nicht die Begründung, der Zootomie, der wir nach Friedrich Tiedemanns Ausspruch „fast die Gesamtheit der wichtigsten anatomischen und physiologischen Entdeckungen verdanken“, bildet ein Verdienst allerersten Ranges.

6. Wir gelangen zu der an sich wichtigen und für die Zwecke dieses Werkes bedeutsamsten Frage: zur Frage nach der Geistesverfassung, in der Aristoteles den Schatz eigener und fremder Wahrnehmungen ausgemünzt, dem Tatsachenmaterial weitgehende Folgerungen und allgemeine Einsichten abgewonnen hat. Hier überrascht uns sofort ein tiefgreifender Gegensatz. Durften wir bei der Erörterung der physikalischen Werke des Stagiriten von „mißbrauchter Dialektik“ sprechen, so wird niemand daran denken, seine biologischen Bücher in dieser Art zu kennzeichnen. In keinem Teil seiner Schriften steht er dem Verfasser der „Topik“ so ferne wie in jenen, die uns hier beschäftigen. Lockere, rein dialektische Beweisführungen werden aufs bestimmteste zurückgewiesen. Die Ableitung von Schlüssen aus den dem Gegenstand eigentümlichen. den „spezifischen Prinzipien“, wird wiederholt und mit höchstem Nachdruck eingeschärft.[1] Die „allzu weit hergeholten“ Erklärungen werden mit Emphase verurteilt. Dabei kann sichs der gewandte Dialektiker freilich nicht immer versagen, spitzfindige Scheinbeweise zu ersinnen. Allein er stellt sie diesmal nicht etwa nur, wie sonst so oft, in das Vordertreffen, um ihnen gewichtigere und bündigere Argumente nachfolgen zu lassen; er bezeichnet sie vielmehr ausdrücklich als „leer“ oder „nichtssagend“ und unterscheidet solches Spiel des Witzes aufs bestimmteste von den nach seinem Ermessen wahrhaft schlüssigen Beweisführungen.

So in betreff des mindestens von der Zeit Demokrits an viel verhandelten Problems der Unfruchtbarkeit der Maultiere.[2] Aristoteles versucht zunächst die Unmöglichkeit einer fruchtbaren Paarung dieser Tiere zu erweisen. Denn wie sollten ihre Jungen beschaffen sein? Maultiere könnten sie nicht sein, da ja Maultiere aus der Verbindung von Pferd und Esel, also zweier voneinander der Art nach verschiedenen Wesen entspringen, somit nicht auch das Ergebnis der Paarung zweier Maultiere, das ist zweier der Art nach gleichen Wesen darstellen können. Einer anderen Art als der der Maultiere aber könnten sie ebensowenig angehören, da sie von zwei der Art nach gleichen Wesen erzeugt wären, also von dieser ihnen angestammten Art nicht abweichen könnten. Allein der Stagirit ist diesmal weit davon entfernt, dieser Deduktion wahre Beweiskraft zuzuerkennen. Er bringt vielmehr das Argument nur vor, um es zu verurteilen, und zwar als ein „allzu allgemeines und darum leeres“,

als ein bloßes Scheinargument, das denn auch allzuviel, nämlich die Unfruchtbarkeit aller Bastarde ohne Ausnahme, beweisen würde.

Das Fieber der All-Erklärungs-Sucht hat ihn darum hier nicht weniger als anderwärts heimgesucht. Auch die biologischen Werke strotzen von verwegenen Erklärungsversuchen, die unzulänglicher Kenntnis und untriftiger, man darf mitunter vielleicht auch sagen oberflächlicher Deutung der Phänomene entspringen. Jene weise Zurückhaltung, die auf die Erklärung rätselhafter Vorgänge verzichtet und auf eine für diese Aufgabe besser vorbereitete Zukunft verweist (vgl. S. 48), sie bildet die seltenste aller Ausnahmen. Was in diesen Erörterungen am meisten Schaden stiftet, ist die Neigung zu übereinfachen Erklärungen, zu solchen, die spezifisch biologische Vorgänge unmittelbar an rein physikalische Ursachen knüpfen. Man möchte von verfrühten Versuchen sprechen, die „Einheit der Naturkräfte" zu erhärten, — eine Tendenz, zu der die Atomisten durch die ausschließlich mechanischen Voraussetzungen ihrer Lehre gedrängt wurden, zu der aber die mangelnde Einsicht in die höheren Regionen des organischen Lebens, zumal die totale Unkenntnis der Gehirn- und Nervenprozesse, auch unseren mit tieferer biologischer Intuition ausgestatteten Philosophen nicht selten verführt hat. So wenn er das durch Erschrecken verursachte Herzklopfen aus einer vom Affekt bewirkten Erkaltung der oberen Körperteile und aus der daraus folgenden Zusammendrängung der Lebenswärme ableiten will, woraus sich gelegentlich auch ihr Erlöschen und damit der Tod der erschreckten Tiere ergebe.[1] Oder wenn die manchen Tieren eigentümliche Größe des Herzens als eine der Ursachen ihrer Scheu und Furchtsamkeit betrachtet wird, weil die auf einen großen Raum verteilte Herzwärme geringere Wirkung als die auf einen engeren Raum zusammengepreßte übe, etwa wie das gleiche Kaminfeuer ein kleines Gemach, nicht aber einen geräumigen Saal zu erwärmen vermöge. Andere Beispiele liefert der abenteuerliche Versuch, das weiche Blondhaar der Sarmaten und zugleich das rauhe Wollhaar der sarmatischen Schafe gleicherweise aus der Einwirkung des nordischen Klimas zu erklären, wobei für jene Weichheit dessen Feuchtigkeit, für diese Rauheit aber seine Kälte verantwortlich gemacht wird. Ebenso wird das Mutieren des Jünglings und die hohe Stimme der Kastraten aus grundfalschen anatomischen Voraussetzungen, das Kahlwerden des Hauptes aus der mit dem Alter zunehmenden Kälte des Gehirns abgeleitet usw. usw. Wohl mochte Georges Pouchet, der beste Darsteller der aristotelischen Biologie, angesichts solcher Verirrungen ausrufen: „Glückliche Philosophie, die alle Widersprüche so gut zu versöhnen und für alles einen Grund anzugeben wußte!" Doch neben solchen Äußerungen eines berechtigten Unmuts darf vielleicht

auch die nachfolgende Überlegung einen Platz finden. Die so befremdliche Vordringlichkeit des Erklärungstriebes mag ein unerläßlicher Behelf der aristotelischen Polymathie gewesen sein. Schwerlich hätte der Geist des alles umfassenden Enzyklopädisten dieselbe unermeßliche Fülle von Kenntnissen sicher bewahren können, wenn diese für ihn ein Haufe größtenteils unverbundener Daten und Probleme geblieben wären. Seine Erklärungsversuche, so voreilig und vermessen auch viele von ihnen waren, haben doch ein Netz gesponnen, dessen Fäden die ungeheuere und ungefüge Masse zusammenzuhalten und vor dem Auseinanderfallen zu bewahren geeignet waren.

7. Der Auskunftsreichtum unseres Philosophen, diese zugleich so wertvolle und so verhängnisreiche Mitgift, hat, wie man sieht, in verschiedenen Phasen seines Wirkens eine sehr verschiedene Gestalt gewonnen, eine andere in den physikalischen, eine andere in den biologischen Werken. Von dem leeren Apriorismus der ersteren ist er in den letzteren so weit als möglich entfernt. Man möchte von fortschreitender Reife, von einer im Ablauf der Zeit vollzogenen Läuterung seines Geistes sprechen. Und in der Tat: die drei die Gebiete der Zoologie, der Anatomie und Physiologie, endlich der Embryologie behandelnden Hauptwerke setzen nicht nur die Abfassung der vier physikalischen Hauptschriften, sondern sogar jene der Bücher „von der Seele" voraus.[1] Doch hält uns manches davon zurück, den Fortschritt des Alters für diesen Wandel der Methode allein verantwortlich zu machen. Wir denken hierbei nicht so sehr an die Rolle, welche dialektische Scheinbeweise in der noch weit später verfaßten Rhetorik spielen, deren Stoff und Bestimmung sie gar eng an die früh verfaßte Topik anreiht, als an das Häufen triftiger und untriftiger Beweisgründe, wie es gelegentlich auch in der nicht lange vor der Rhetorik abgefaßten Poetik vorkommt, so z. B. dort, wo der Vorzug der Tragödie vor dem Epos mit einem erstaunlichen Aufgebot von Argumenten der einen wie der anderen Art verfochten wird (vgl. Kap. 35 § 9). Hierher gehören auch jene schematisierenden Gewaltsamkeiten, durch welche sämtliche Tugenden, sogar mit Einschluß der Wahrhaftigkeit und der Gerechtigkeit, in den einen Begriffsrahmen des „Mittleren" gezwängt werden (S. 213ff.). Mehr noch als der Unterschied der Altersstufe mag der Unterschied der Gegenstände bedeuten. In der Physik ward Aristoteles durch den Mangel an zugleich gesicherten und fruchtbaren Grunderkenntnissen, der freilich (wie in der Zurückweisung der demokritischen Theorie vom Auftrieb) bisweilen ein selbstverschuldeter war, leeren Begriffskonstruktionen, wie seine Elementenlehre eine ist (vgl. S. 50f.), geradezu in die Arme getrieben. Im biologischen Bereich hingegen stand

ihm eine ungezählte Fülle wertvoller Tatsachen zu Gebote. Er ist, so möchte man sagen, hier im Konkreten ebenso heimisch wie dort im Abstrakten. Und er wird durch die übergroße Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit seines Geistes diesmal statt zu gehaltloser Begriffsbildnerei vielmehr zu voreiligen Annahmen in betreff vermeintlicher tatsächlicher Zusammenhänge gedrängt. Von diesen Auswüchsen der Ursachenforschung bleibt nur ein Gebiet der aristotelischen Biologie völlig verschont. Es ist dies dasjenige, in welchem der Geist des Forschers sich mit vergleichender Beobachtung begnügen muß, wo das Ordnen, das Klassifizieren, das Ermitteln von Ähnlichkeiten und von viel umfassenden Normen der Koexistenz seine einzige Aufgabe bildet. Hier ist es, wo Aristoteles — so darf man unbedenklich behaupten — als Naturforscher sein Bestes geleistet und seine volle Meisterschaft bewährt hat.

Dreizehntes Kapitel.

Aristoteles als Naturforscher.

(Fortsetzung: Der Systematiker, der vergleichende Anatom und Physiologe.)

Klassifizieren heißt verallgemeinernd ordnen und zugleich einen Stufenbau solcher Verallgemeinerungen schaffen. Aus der Fülle des tatsächlich Gegebenen (Phänomene, Vorgänge, Dinge) hebt der Geist das durch gleichartige Züge Verbundene hervor und schafft daraus ein Artbild. Den Artbildern gegenüber wiederholt er dasselbe Verfahren und ordnet so lange jeden derart gewonnenen Typus wiederum einem anderen unter, bis die also entstehende, sich stets verjüngende Pyramide schließlich in eine Spitze ausläuft: in einen Gattungsbegriff höchster Ordnung. Solche höchste Begriffe sind in dem Falle, der uns hier beschäftigt, etwa die Begriffe Pflanze und Tier, oder auch organisches Wesen überhaupt. Ob dieser Aufbau gleich den Zwecken wissenschaftlicher Übersicht dient, so ist er doch keineswegs von allem Anfang an ein Erzeugnis wissenschaftlichen Sinnes oder auch nur bewußten Strebens. In ihren ersten Stadien verlaufen derartige Prozesse vielmehr, man darf sagen, automatisch. Statt von einem Erkennen des Gemeinsamen im Verschiedenen würden wir da vielleicht richtiger von einem Übersehen, einem Fallenlassen oder Vergessen der Unterschiede sprechen. So verfährt noch heute der Polynesier, der ein neu eingeführtes vierfüßiges Tier dem einzigen ihm bekannten assimiliert, es nach diesem benennt und so un-

vermerkt den Begriff des Vierfüßlers gewinnt. Der starke Eindruck, den das Bellen des Haushundes auf ein Kind hervorbringt, veranlaßt es, alle anderen bellenden Tierexemplare, mögen ihre Unterschiede auch so groß sein wie die zwischen dem Schoß- und dem Windhund, als zusammengehörig zu betrachten und ihr Erscheinen durch ein nachahmendes Bellen zu begrüßen. In solchen Vorgängen darf man die ersten Ansätze oder doch die Vorläufer der Klassenbildung erblicken. Im weiteren Verlaufe derselben ist es vornehmlich der Bezug zu menschlichen Zwecken, der neben den auffallendsten Unterschieden der Größe, der Gestalt, des Aufenthaltes die Versuche der Klassifikation bestimmt und leitet. Man spricht von wilden und zahmen, von Nutz- und Schadentieren, von Haustieren und Jagdwild, von Groß- und Kleinvieh, von fliegendem und kreuchendem Getier, von Seeungeheuern u. dgl. m.

Mitunter war es die Superstition, die zu sorgfältigerer Scheidung von Tiergruppen den Anlaß bot, wie uns eine solche z. B. in den Speiseverboten des Alten Testamentes vorliegt.[1] Wir meinen die hier begegnende Anerkennung der Klasse der Wiederkäuer und ihrer teilweisen Identität mit der Gruppe der gespaltene Klauen besitzenden Vierfüßler — ein vereinzelter Lichtblick, da hart daneben so weit voneinander abstehende Tierarten, wie es die Eidechse und der Maulwurf sind, zusammen aufgezählt werden.

2. Die ersten Anfänge rein wissenschaftlicher, das heißt von allen der Sache selbst fremden Gesichtspunkten absehender und die wesentlichen Züge streng hervorhebender Tiereinteilung bei den Griechen bleiben uns verborgen. Daß es Aristoteles auch in diesem Bereiche nicht an Vorgängern gefehlt hat, das läßt sich angesichts der regen wissenschaftlichen Tätigkeit jenes Zeitalters von vornherein vermuten. Einige der aristotelischen Namen von Hauptgruppen begegnen uns (von den allbekannten wie Fische und Vögel abgesehen) schon bei seinen Vorläufern, bei dem großen Arzte D i o k l e s, dem „zweiten Hippokrates", desgleichen bei S p e u s i p p.[2] Wahrscheinlich hat schon D e m o k r i t von der großen Klasse der „Bluttiere" und haben andere alte Autoren von der Untergruppe der „Einhufer" gesprochen. Am Schluß des platonischen „Timäos" erscheinen anläßlich jener im eigentlichsten Sinne so zu nennenden Deszendenztheorie (II[4] 470f. und 484f.) einige Hauptglieder der Tierreihe; auch von einem „koïschen", in seinen Hauptzügen mit dem aristotelischen übereinstimmenden Tiersystem konnte auf Grund einer scharfsinnigen Zergliederung des zweiten der pseudo-hippokratischen Bücher „von der Diät" ein Zeitgenosse handeln.

Es ist sehr wohl möglich, daß keine einzige der bei Aristoteles vor-

kommenden zoologischen Hauptgruppen von ihm selbst zuerst aufgestellt worden ist. Dürfen wir diese Möglichkeit anerkennen und zugleich das Recht behaupten, ihn als Bahnbrecher und sein Verdienst um diesen Wissenszweig als ein überragendes zu feiern? Allerdings; denn das Wesentliche seiner Leistung dürfen wir mit dem eben angeführten Zeitgenossen nicht sowohl „in der speziellen Anordnung des Stoffes", als „vielmehr in seiner Entwicklung der logischen Prinzipien für die Systematik" erblicken.[1] Doch nicht in dieser allein. Sind doch alle Sachkundigen darüber einig, daß auch die zoologische Systematik selbst von Aristoteles bis auf Linné (1707—1778) nicht den allermindesten Fortschritt aufzuweisen hat. Und sogar der Verfasser des „Systema naturae" stand in manchen Punkten hinter Aristoteles zurück, wie er denn bis auf die zehnte der zwölf von ihm selbst besorgten Auflagen herab die Wale den Fischen und nicht, wie das bereits der Stagirit getan hatte, den Säugetieren (von Aristoteles die „Lebendiggebärenden" genannt) zugerechnet hat.

3. Einen ersten Schritt zur Darlegung der gesunden Prinzipien der Systematik bedeutet des Stagiriten entschiedene Abkehr von der Dichotomie.[2] Das Unternehmen, eine Klassifikation auf Grund fortgesetzter Zweiteilung zu schaffen, war die früheste, sich wie von selbst darbietende Form wissenschaftlicher Einteilung gewesen. Sie bezeichnet das Geleise, in welchem sich die platonischen Klassifikationsversuche im „Sophisten" bewegten. Die fortschreitende Denkreife hat den Verfasser des „Sophisten" alsbald im „Staatsmann" und desgleichen im „Philebos" erkennen lassen, daß dieses Einteilungsprinzip keine durchgängige Anwendung gestattet. Das wäre — so können wir erläuternd hinzufügen — nur dann der Fall, wenn eine übergeordnete Gattung jedesmal nur in zwei Unterarten zerfiele, die sich als konträre Gegensätze, etwa wie Schwarz und Weiß, zueinander verhielten. Da aber dem Schwarz ebensowohl auch ein Blau, Grün, Rot usw. gegenüberstehen kann, so läßt sich die Zweiteilung in solchem Falle nur in der Weise aufrecht erhalten, daß dem Schwarz ein Nicht-Schwarz gegenübertritt, das alsbald wieder in seine mehrfachen Unterarten zerfällt werden muß. Man ersieht hieraus, daß der kontradiktorische Gegensatz nur ein künstliches und ein durchaus unfruchtbares Einteilungsprinzip darstellt. Aristoteles, dem Speusipp vorangegangen zu sein scheint (S. 5), hat in einer tiefgreifenden Erörterung und mit unverkennbarer Bezugnahme eben auf die Klassifikationsversuche des „Sophisten" den Satz erhärtet, daß die Dichotomie als ausschließliches Einteilungsprinzip unhaltbar und dessen Anwendung „zum Teil unmöglich, zum Teil nichtssagend" ist.

Sein erster und Haupteinwand ist die Unfruchtbarkeit der Negation als eines Einteilungsgrundes. Das Fußlose, das Flügellose usw. bietet keine Handhabe zu weiterer Einteilung; es gibt keine Unterarten des bloß Negativen. Diesem Mißstand geselle sich ein zweiter zu, wenn die Zweiteilung eng Zusammengehöriges scheidet, was nicht nur in betreff der Unterarten einer gemeinsamen Gattung, sondern mitunter sogar in Ansehung der Glieder einer und derselben Art oder Spezies geschehe. Derartiges werde durch die Dichotomie „Land- und Wassertiere" oder durch die Gegenüberstellung von „geflügelten und flügellosen" bewirkt. Im ersteren Falle werden z. B. Wasservögel von ihnen sehr nahestehenden, aber das Land bewohnenden Vogelarten getrennt, es werden jene mit den Fischen, diese mit Land-Säugern und Reptilien in eine Klasse zusammengeworfen. Die Gegenüberstellung der geflügelten und ungeflügelten Tiere aber zerre gelegentlich sogar die zu einer Art gehörigen auseinander; sie scheide z. B. die flügelbesitzenden Geschlechtsameisen von den ungeflügelten (d. h. den Arbeiter-)Ameisen, den geflügelten männlichen Johanniskäfer von dem flügellosen Weibchen.

So ist Aristoteles unvermerkt dazu gelangt, jene Grundsätze natürlicher Einteilung, die in unserem Jahrhundert zu endgültigem Siege gelangt sind, zu entdecken und mit Nachdruck zu verkünden. Wenn noch Lewes meinte, der Stagirit habe nur „eine dunkle Ahnung" des natürlichen Systems besessen, so hätte ihn schon Jürgen Bona Meyers tiefgehende Behandlnug desGegenstandes in seiner „Tierkunde des Aristoteles" eines Besseren belehren können.[1] Immer und immer wieder weist Aristoteles darauf hin, man dürfe, welches Unterscheidungsmerkmals man sich auch bedienen mag, niemals nach einem allein, man müsse vielmehr stets nach vielen Merkmalen einteilen. Und unter diesen Merkmalen werden wieder jene in die zweite Reihe gestellt, die auf den (so vielfach durch die Umgebung und somit durch die Lebensweise bedingten) „Leistungen" oder „Verrichtungen" beruhen. Der Vorrang vor den physiologischen wird somit den anatomischen Merkmalen eingeräumt, die ursprünglichen oder Strukturmerkmale werden vor dem, was wir heute Anpassungscharaktere nennen, bevorzugt. „Bei den der Gattung nach verschiedenen Tieren sind auch die meisten ihrer Teile der Art nach voneinander verschieden ..... Sie unterscheiden sich durch deren Besitz oder Nichtbesitz, ihre Lage und Ordnung ... Gruppen (hingegen), deren Teile nur graduelle Unterschiede aufweisen, werden zu einer gemeinsamen Gruppe vereinigt." Ohne die Deszendenztheorie zu ahnen, hat ihr Aristoteles in seiner Tiersystematik dadurch vorgearbeitet, daß er die Übereinstimmung in den dauerhaftesten und deshalb für verwandtschaftliche Zusammenhänge am meisten beweiskräftigen Zügen zu

seinem Leitfaden erwählte. Er gleicht darin Cuvier, und das Lob, welches diesem z. B. von Louis Agassiz in seinem „*Essay on Classification*“ erteilt ward, wird von anderen in fast genau gleicher Weise Aristoteles gespendet. Den „Wirbeltieren“ Cuviers entsprechen aufs genaueste die „Bluttiere“ des Stagiriten mit ihren Unterklassen der Säuger (von ihm „Lebendiggebärende“ genannt), der Vögel, der Reptilien samt Amphibien („vierfüßige oder fußlose Eierleger“) und der Fische. Ihn hat hierbei nicht der Besitz des einen, durch den Klassennamen bezeichneten gemeinsamen Merkmals all dieser Tiere geleitet, sondern das Vorhandensein (wie auch das Fehlen) des Blutes galt ihm als eine Begleiterscheinung und als der Exponent zahlreicher und wichtiger sonstiger Eigenschaften. Die andere „größte Gattung“, die der Blutlosen, zerfällte er in Weichtiere (unsere Kephalopoden), in Weichschaltiere (unsere Krustazeen), in „Schalhäutige“ (Mollusken und niedere Tiere) und in Insekten mit Einschluß der Spinnen und Würmer, — diese letztgenannte die am wenigsten scharf umrissene dieser Klassen.

Der Mensch wird mitunter als eine besondere Gattung bezeichnet, mitunter aber der ersten der oben genannten Unterklassen der „Bluttiere“ beigezählt.[1] Daß dies nicht regelmäßig geschieht, hat in der mangelhaften Nomenklatur seinen Grund, indem Aristoteles die „Lebendiggebärenden“ zumeist auch Vierfüßler nennt; wie denn der Stagirit auf erschöpfende Genauigkeit der Bezeichnungen keineswegs erpicht war. Während er z. B. im allgemeinen die „Art“ der „Gattung“ unterordnet, fehlt es nicht an Stellen, an denen die beiden Ausdrücke unterschiedslos gebraucht werden. Der Strammheit des Denkens steht bei Aristoteles überhaupt eine ziemliche Lockerheit des Ausdrucks gegenüber. Er trägt als Schriftsteller gern ein bequemes Hauskleid, verwendet dieselben Wörter, ohne den Leser immer besonders darauf hinzuweisen, bald in engerem, bald in weiterem, bisweilen auch in recht verschiedenem Sinne. So erklärt es sich, daß auch sein Tiersystem nicht einen durchweg streng gegliederten Aufbau zeigt und man die Zugehörigkeit der Untergruppen zu den Hauptgruppen desselben mehrfach nur aus beiläufigen, nicht immer widerspruchslosen Andeutungen erschließen muß. Auch wollte sich der Philosoph augenscheinlich sprachliche Neubildungen nur in sehr beschränktem Maße gestatten; daher die häufige Bemerkung, diese und jene Tiere bilden zwar je eine Gruppe, aber eine namenlose.

4. Schon eben diese Namenlosigkeit zahlreicher wichtiger, von Aristoteles unterschiedener Tiergruppen spricht dafür, daß er als Systematiker, in überwiegendem Maße wenigstens, auf eigenen Füßen steht und nicht etwa nur an einem von seinen Vorgängern ererbten Gute zehrt.[2]

Noch bestimmter zeugt dafür die Eigenart seines klassifikatorischen Bemühens, die sich durch zwei Züge, den starken Sinn für Ähnlichkeit, für „Formenverwandtschaft" — wie sein eigener höchst charakteristischer Ausdruck lautet —, und durch den ungemein scharfen Blick für das auszeichnet, was man die Korrelation der Teile genannt hat. Jener Sinn für Identität, die Grundlage der morphologischen Meisterschaft des Stagiriten überhaupt, bildet die Wurzel seiner vergleichend-anatomischen Erkenntnisse, von denen noch weiterhin die Rede sein soll. Der Sinn für Korrelationen dagegen liefert ihm die Basis für seine Einteilungen. Er gibt ihm an vereinzelten Stellen auch den Anlaß zu genetischen Betrachtungen, die den Rahmen der bloßen Wahrnehmung von Koexistenzen zu durchbrechen streben. „Eine Veränderung — so lautet ein überaus bemerkenswerter Satz —, die bei den Tieren ein kleines Organ erfaßt, bewirkt augenscheinlich gewaltige Veränderungen in der Beschaffenheit des ganzen Körpers." Einen, man darf sagen experimentellen Beleg dafür bietet das Beispiel der Verschneidung der Männchen, bei denen die Beseitigung „eines kleinen Organs" den Umschlag „in die weibliche Natur" zur Folge hat. Hier stoßen wir auf einen Gedanken, den bis zu seinem letzten Ziele, der Umwandlung einer Art in eine andere, zu verfolgen, dem Stagiriten versagt ist, und von dem dieser daher keinerlei ernsthaften Gebrauch macht. Nicht einmal so weit wie Anaximander, der Land- und Wassertiere in einen verwandtschaftlichen Zusammenhang gebracht hat (vgl. I [4] 46), ist er — trotz des widersprechenden Anscheins — in Wahrheit vorgeschritten. Ungleich tiefer reicht seine Einsicht in die wechselweise Bedingtheit der in einer und derselben Tiergruppe vereinigten Merkmale, wie sie beispielsweise bei den Wiederkäuern zwischen dem Besitz mehr als eines Magens und der unvollkommenen Ausbildung des Zahnsystems stattfindet — ein Fall freilich, in dem der von Aristoteles deutlich wahrgenommene teleologische Zusammenhang offen genug zutage liegt. Allein „sein hochentwickelter Sinn für organische Korrelationen" (um mit Georges Pouchet zu sprechen) gestattet ihm auch, ungleich verstecktere Beziehungen, so die zwischen der Natur der Eier und jener der sie legenden Tiere, zu erspähen, wobei er in Übereinstimmung mit der modernen Zoologie nicht umhin kann, Vögel und Reptilien nahe aneinander zu rücken. Hierher gehört auch seine von Cuvier bewunderte Erkenntnis, daß alle mit zwei Hörnern versehenen Tiere zweihufig seien, aber nicht umgekehrt, oder die andere, daß kein bespornter Vogel krumme Klauen besitze — ein Satz, der sich nun aber, im Gegensatz zu jenem anderen, auch umkehren lasse.

5. Eine hochwichtige Ausstrahlung dieses allgemeinen Korrelationsgesetzes stellt jenes Prinzip dar, das Etienne Geoffroy St. Hilaire und Goethe wiedererkannt haben und welches von jenem das des „*balancement des organes*“ genannt ward.[1] „Allenthalben — so formuliert Aristoteles dieses Gesetz des Ausgleichs — gibt die Natur das, was sie von einem Teile wegnimmt, an einen anderen ab ..... Sie kann nicht nach zwei Seiten hin den gleichen Aufwand treiben ..... Unmöglich vermag sie denselben Stoff an vielen Stellen zugleich zu verwenden.“ Womit man sogleich die verwandten Goetheschen Äußerungen vergleichen möge: „Will er (der Bildungstrieb) der einen (Rubrik) mehr zuwenden, so ist er nicht ganz gehindert, allein er ist genötigt, an einer anderen sogleich etwas fehlen zu lassen; und so kann die Natur sich niemals verschulden oder wohl gar bankrott werden.“ Beispiele jenes „haushälterischen Gebens und Nehmens“ (Goethe) liefern dem Aristoteles unter anderem jene Krebsarten, die weniger Scheren, dafür aber mehr Füße als andere besitzen; desgleichen nur mühsam fliegende Vögel, bei denen der sonst an die Flügel gewendete Überschuß zur Verdickung der Haut verbraucht wird. Eine andere Betätigung solcher Sparsamkeit bestehe darin, daß die Natur „die allen gemeinsamen Körperteile durch deren Umgestaltung (auch noch) zu vielen besonderen Verrichtungen geeignet macht“, wie denn der Mund allen zur Nahrungsaufnahme, den meisten zur Atmung, vielen zum Kampfe, dem Menschen zur Rede diene. Allein so weit die Natur auch von aller Vergeudung entfernt ist, sie verfällt darum doch nicht in den entgegengesetzten Fehler der „ärmlichen Ausstattug“ oder Knickerei. Der Ausführung dieses letzteren Gedankens dienen überaus anziehende Darlegungen, die zugleich ein enges Band zwischen den biologischen und den soziologischen Lehren des Stagiriten knüpfen.

„Wo es irgend möglich ist — so lesen wir in der Schrift von den Teilen der Tiere —, zu zwei Verrichtungen zwei Dinge zu gebrauchen, ... da pflegt die Natur es nicht so zu machen wie die Schmiedekunst, die der Wohlfeilheit wegen einen Bratspieß schafft, der zugleich als Leuchter zu gebrauchen ist.“[2] Und in der „Politik“ wieder wird gegen die Verwendung des Weibes zu Sklavendiensten, wie sie unter Barbaren üblich ist, das Argument ins Feld geführt: „Nichts schafft die Natur in kümmerlicher Weise, etwa wie die Messerschmiede das delphische Messer ausführen“, — wahrscheinlich ein Brotmesser, das den Pilgern auf ihrer Wanderung zugleich als Waffe dienen konnte —, „sondern je einem Zwecke widmet sie ein besonderes Mittel. Kann doch auch ein jedes Werkzeug nur dann seine größte Vollkommenheit erreichen, wenn es nicht mehreren Zwecken, sondern nur einer Leistung dient.“ Und auch auf Ausnahmen von dieser Regel wird in beiden Gebieten mit der gleichen

Hindeutung auf die gelegentliche Beschränktheit der Mittel, und diesmal sogar unter Verwendung desselben Gleichnisses verwiesen. Es werden nämlich jene Behörden, die in Zwergstaaten eine Vielheit von Aufgaben zu bewältigen haben, mit eben jenen „Bratspießleuchtern" verglichen. Kein Wunder übrigens, das sei nebenbei bemerkt, daß ein Leitgedanke des platonischen „Staates", die Teilung der Arbeit und die Spezialisierung der Funktionen, auf Platons Jünger einen tiefen Eindruck hervorgebracht hat und daher bei ihm aus den verschiedensten Anlässen wiederkehrt.

6. Wir gelangen hier zu einem anderen und noch ungleich wichtigeren Gesichtspunkt. Nicht so sehr von Ausnahmen als von niedrigeren Bildungsstufen im Reich der Organismen hätten wir im Obigen sprechen sollen. Ist doch die fortschreitende Spezialisierung der Leistungen und noch mehr ihrer Werkzeuge nur ein anderer Ausdruck für die steigende Kompliziertheit des Baues der Lebewesen und die zunehmende Mannigfaltigkeit ihrer Teile. Dieser „vielgestaltigere und mit reicherem Aufwand ausgestattete" Bau bedingt auch die größere „Einheitlichkeit" eines Organismus.[1] So wird es denn von den „am besten gebauten" Tieren gerühmt, daß sie nicht gleich manchen tieferstehenden fortleben, auch wenn sie gespalten oder verstümmelt wurden, derart, daß solch ein Individuum „viel mehr einem Komplex vieler Individuen als einem einzigen gleicht". Damit ist — um mit einem in hohem Maße sachkundigen Zeitgenossen zu sprechen — jene „Abstufung der gesamten Lebewesen" gegeben, „welche die Grundlage" wie der aristotelischen so noch „unserer heutigen Klassifikation" oder Systematik bildet.

Hier liegt ein Abweg nahe. Halb unwillkürlich fühlt man sich immer wieder versucht, diese aristotelische Rang- oder Stufenordnung der Organismen mit einer zeitlichen Stufenfolge derselben zu identifizieren und dem Stagiriten die ihm vollständig fremde Entwicklungs- und Deszendenzlehre zu leihen. So sehr es not tut, vor dem Beschreiten dieses Irrweges zu warnen und der Verwechslung der aristotelischen gleichwie der Goetheschen Typen- und Stufenlehre mit Spencerschen Evolutions- oder Lamarck-Darwinschen Abstammungstheorien entgegenzutreten: eine innere Verwandtschaft all dieser Doktrinen ist unleugbar vorhanden. Auch mußte man höhere von niedrigeren Gestaltungen unterscheiden gelernt haben, ehe man den Gedanken fassen konnte, daß jene diesen nachgefolgt oder auch aus ihnen hervorgegangen seien, daß, kurz gesagt, die morphologische Reihe mit einer chronologischen oder gar mit einer genealogischen zusammenfalle. Für Aristoteles aber, und das gilt es unverrückt im Auge zu behalten, hat es im Bereich des Organischen nur ein Nebeneinander des Niedrigeren und des Höheren,

nicht ein Nacheinander, geschweige denn ein Auseinander mehr und weniger hochstehender Lebewesen gegeben.

Dem widerspricht es nicht, wenn die Form des Ausdrucks diese grundverschiedenen Gedanken bei unserem so wenig als bei irgendeinem anderen Denker und Schriftsteller allezeit streng auseinander hält.[1] Es liegt eben in der Natur des menschlichen Denkens und Sprechens, daß es Verhältnisse oder Beziehungen gern durch Vorgänge oder Prozesse, das Ruhende durch das Bewegte, wiedergibt und versinnlicht, wie man sich denn sogar die Vorstellung geometrischer Figuren, also eines bloßen räumlichen Nebeneinander, durch derartige genetische Konstruktionen zu erleichtern liebt (vgl. II[4] 472). Handelt man nun vollends von den Abstufungen einer Reihe, so fällt es schwer, das Bild des Fortschreitens, des Wachstums, der Zunahme oder umgekehrt des Zurückgehens, der Abnahme und dergleichen ganz und gar fern zu halten. Dadurch, daß auch Aristoteles solche Ausdrücke gebraucht, konnte sich gelegentlich sogar der durchaus irrige Eindruck ergeben, er habe der von Platon im „Timäos“ dargelegten Theorie von der Rückbildung oder Entartung organischer Wesen zugeneigt. In Wahrheit liegt ihm jeder Gedanke an eine aktuelle, sei es aufsteigende, sei es absteigende Entwicklung vollständig ferne. Lediglich der menschliche Kulturkreis ist es, in dem er einen tatsächlichen Fortschritt, eine reale Entwicklung kennt, die freilich schließlich wieder durch Katastrophen vernichtet und zu ihrem Ausgangspunkt zurückgeführt wird (vgl. S. 103).

7. Jene Stufenordnung aber erstreckt sich über die Grenzen der animalischen Welt hinaus und umfaßt in Wahrheit die Gesamtheit der irdischen Wesen, von den unbeseelten angefangen bis hinauf zu den vernünftigen, zum Menschen. Und nichts ist in diesen Darlegungen des Stagiriten so bemerkenswert als die nachdrückliche Betonung strenger Kontinuität gleichwie die Überzeugung, daß auch qualitative Verschiedenheiten der auffälligsten Art im letzten Grunde auf quantitative oder Gradunterschiede zurückgehen. Man wird an Xenophanes gemahnt (vgl. I[4] 134f.) und an seine Lehre von den minimalen, sich allmählich zu großen Totalwirkungen zusammensetzenden Prozessen. Die Voraussetzung der Stetigkeit ist bei Aristoteles dieselbe, ob er gleich von Fortschritten oder Übergängen in Sätzen, wie es die folgenden sind, nur in bildlichem Sinne redet. „Von den seelenlosen Wesen aus geht die Natur allmählich zu den Tieren über, so daß die Stetigkeit des Überganges die Grenzen verwischt und uns über die Zugehörigkeit des in der Mitte Liegenden vielfach im unklaren läßt. Zunächst kommt das Reich der Pflanzen, das in seinem Innern gleichfalls derartige gradweise

Unterschiede aufweist, als Ganzes aber im Vergleich mit der übrigen Körperwelt fast als ein Beseeltes, im Vergleich mit dem Tierreich jedoch als unbeseelt erscheint. Der Übergang von den Pflanzen zu den Tieren ist wieder ein kontinuierlicher."[1] Hierbei wird auf jene Mittelwesen hingewiesen, die der für die Tierwelt charakteristischen Eigenbewegung ganz und gar entbehren und auch, wenn irgendwelche, so doch nur dunkle Spuren von Empfindung zeigen. In diesem Betracht werden Schaltiere, ferner Seeanemonen und insbesondere Schwämme namhaft gemacht. „In allmählicher Stufenfolge erscheinen dann immer die einen mehr mit Leben und Bewegung begabt als die anderen." Eine gleiche Bewandtnis habe es auch mit den Funktionen der Lebewesen, indem sich zu den, Tieren und Pflanzen gemeinsamen Aufgaben der Selbsterhaltung und der Fortpflanzung jene der Aufzucht der Jungen gesellt, die wieder je nach ihrer Dauer und der Intensität der „Vergesellschaftung" niedrigere und höhere Stufen aufweist. Allein auch in betreff der moralischen und intellektuellen Eigenschaften werden zwischen Tier und Mensch, in der „Tiergeschichte" wenigstens, nicht viel mehr als Gradunterschiede anerkannt. Dieses Verhältnis erhelle am deutlichsten aus dem Vergleich der Kinder mit den Tieren, indem auch bei jenen nur „gleichsam Spuren und Keime" der im Zustand der Vollreife erkennbaren Eigenschaften anzutreffen seien und „die Kinderseele sich von der Tierseele so gut wie gar nicht unterscheidet".

8. Man hat der aristotelischen Lehre von dem, was wir heute die „natürliche Reihe" der lebenden Wesen nennen, mehrfach Widersprüche oder doch einen Mangel an systematischer Strenge vorgeworfen.[2] Dieser Tadel gilt uns als unbegründet. Nicht der Darsteller, sondern sein Gegenstand, die Natur selbst, läßt es in dieser Rücksicht an Strenge und an, man möchte sagen pedantischer, Folgerichtigkeit fehlen. Man kann sich vielleicht den wahren Sachverhalt am besten durch ein Bild von der Art des folgenden vergegenwärtigen. Die Welt der Organismen gleicht einem Terrassenbau, dessen Absätze mit Baumwuchs dicht besetzt sind. Doch eignet diesen Stämmen nicht durchweg gleiche Triebkraft. Demgemäß kann es geschehen, daß einzelne Zweige mächtiger als andere emporschießen und sogar die Wipfel an weit höheren Stellen gepflanzter Bäume überragen. So ist auch jene Stufenordnung in Ansehung der von Aristoteles mit wunderbarer Treffsicherheit hervorgehobenen Gesichtspunkte allerdings vorhanden, allein sie gilt nicht von jeder Einzelheit und nicht in betreff jeder die Gruppen der Lebewesen kennzeichnenden Eigenschaft. Die Insekten z. B. stehen als ein Glied der blutlosen (oder, wie wir seit Cuvier sagen, der wirbellosen) Hauptklasse wohl auch in Anbetracht

ihrer intellektuellen Entwicklung im großen und ganzen gewiß tiefer als des Stagiriten blutführende (unsere Wirbel-)Tiere. Das hindert aber nicht, daß einige ihrer Familien, wie es die Bienen und Ameisen sind, an Intelligenz manchen Wirbeltieren überlegen sind. Derartige Anomalien durfte, ja mußte Aristoteles anerkennen, und wenn ihn anläßlich solcher Zugeständnisse irgendein Tadel trifft, so kann sich dieser nur auf die Tendenz beziehen, den Tatsachenbestand durch unzulängliche Theorien zu begründen. Nicht eines Mangels, weit eher eines Übermaßes an Systemgeist dürfen wir ihn bezichtigen, wie denn dieser mitunter sogar die unbefangene Auffassung des Tatsächlichen getrübt hat. Mit Recht erkennt z. B. Aristoteles in der Trennung der Geschlechter eine die höheren organischen Wesen charakterisierende Einrichtung, eine Instanz der von ihm so wohl verstandenen Spezialisierung der Funktionen, die er diesmal allerdings — in wenig galanter Weise — durch das Streben der Natur nach Sonderung des Höheren und des Niedrigeren, gleichsam der Form und des Stoffes, verstärkt sein läßt. Nicht mit Unrecht verwendet er diese Einsicht, man möchte sagen als eine Präsumtion, gegen die von manchen behauptete ungeschlechtliche Fortpflanzung der Fische, da doch das Vorkommen der geschlechtlichen Paarung selbst bei weit tiefer stehenden Blutlosen (Wirbellosen) sattsam erhärtet sei. Der gegen die Verfechter jenes Irrtums erhobene Vorwurf der „Unkunde" aber fällt nun auf ihn selbst zurück, wenn er auf Grund jener Präsumtion die Existenz bloß männlicher oder bloß weiblicher Pflanzenindividuen leugnet, somit für sämtliche Spezies die durchgängige Zweigeschlechtigkeit jeder Einzelpflanze verficht und damit hinter die allgemeine griechische Volksansicht zurückschreitet, wie sie sich z. B. in dem Ausdruck „männliche Palmen" verkörpert.

9. Derartigen falschen Verallgemeinerungen, oder genauer gesprochen: der Verwechslung von bloßen Tendenzen mit Gesetzen von unbedingter Geltung, begegnet man natürlich nicht selten in diesen einer frühen Stufe der Forschung angehörigen Erörterungen. Bisweilen schließt sich solch eine über das Ziel schießende Verallgemeinerung an eine richtige und für den Scharfsinn des Stagiriten gar sehr bezeichnende Problemstellung an, die jedoch durch einen unvermeidlichen Mangel in der Kenntnis der Tatsachen dazu verurteilt war, der wahren Lösung zu entraten. Daß zum Beispiel die eingeatmete Luft dazu bestimmt sei, die innere Lebenswärme zu unterhalten, diese geniale Ahnung des wirklichen Sachverhaltes wird in der Schrift „über die Atmung" vorzugsweise mit dem Hinweis darauf bestritten, daß dann ein Verbrennungsprodukt entstehen und dieses durch dieselben Luftwege ausgeschieden werden müßte, durch

welche die den Verbrennungsprozeß unterhaltende Substanz in die Lunge gelangt ist.[1] Daß dem in der Tat so ist, das konnte Aristoteles, dem diese Substanz, der Sauerstoff, so unbekannt war wie das Verbrennungsprodukt, die Kohlensäure, unmöglich wissen. Er tat aber ein Übriges, indem er auch jene dem realen Vorgang genau entsprechende Voraussetzung von vornherein zurückwies, und zwar unter Berufung auf die vermeintlich allgemeine Erfahrung, daß die Aufnahme eines Nahrungsmittels und die Ausscheidung seines Rückstandes niemals auf demselben Wege erfolgen.

Haben hier und anderwärts biologische Verallgemeinerungen und die sie bedingende Methode des Vergleichens Aristoteles in die Irre geführt, so bleibt diese Methode nichtsdestoweniger die Grundlage seiner physiologisch-anatomischen Forschung und zugleich seiner gewaltigsten Erfolge. Die vergleichende Biologie und insbesondere die vergleichende Anatomie, sie zählen zu seinen mindest bestrittenen Ruhmestiteln. In diesem Bereich hat er seine Vorgänger, an denen es ihm freilich nicht fehlte, weit hinter sich gelassen. Von solchen Vorgängern ist in erster Reihe der geniale Verfasser der in der hippokratischen Sammlung erhaltenen Schrift „von den Gelenken" zu erwähnen. Dieser von allem Scharlatanismus himmelweit entfernte, ebenso vornehm gesinnte als unermüdliche Forscher (vgl. I[4] 260f.) konnte unmöglich ohne die gründlichsten und umfassendsten Vorstudien Sätze wie jene niederschreiben, in denen er den Bauch des Menschen mit jenem „aller anderen Tiere" verglichen oder die menschlichen Rippen für „die am meisten gekrümmten" erklärt hat.[2]

10. An die anatomischen schließen sich die physiologischen Verallgemeinerungen, die allerdings so wenig wie jene etwas grundsätzlich Neues waren. Man denke an des Empedokles und an Platons Erörterung der Atmung, an der Hippokratiker und an Demokrits Theorien der Ernährung und des Wachstums, nicht minder an Alkmeons Versuch, eine allgemeine Ursache für den Tod der Organismen zu ermitteln (vgl. I[4] 125f., 196f., 236ff., 290 und II[4] 483f.). An systematischer Vollständigkeit freilich scheint dem Stagiriten keiner der Älteren nahe gekommen zu sein.

Schon der Umstand ist nicht wenig bedeutsam, daß das Wort „organisch" in seinem modernen und spezifischen Sinne zuerst bei Aristoteles auftaucht.[3] Heißt ihm doch die Seele oder Psyche „die erste Entelechie (vgl. S. 70f. und 143) eines organischen physischen Körpers". Als die Grundbedingung der Fähigkeit oder Bestimmung zum Leben gilt ihm eben der Besitz von Organen, von denen die Pflanze wenige, das Tier viele und in dem Maße, als es vollkommener ist, immer mehr besitzt. Die Organe unterscheidet er als die „ungleichteiligen" von den „gleich-

teiligen“ Bestandstücken des lebenden Körpers, eine Unterscheidung, die jener der heutigen Wissenschaft zwischen Organen und Geweben genau entspricht. Die „gleichteiligen“ unterscheiden sich durch ihre Eigenschaften, durch Härte und Weichheit, Trockenheit und Feuchtigkeit usw., die „ungleichteiligen“ durch ihre Leistung, durch ihr Tun und ihr Wirken. In der Behandlung beider Bereiche betätigt sich des Stagiriten stark ausgeprägter Sinn für Ähnlichkeit oder Gleichartigkeit, jene vornehme, wenn nicht die vornehmste aller Tugenden des wissenschaftlichen Entdeckers. Unter den Geweben z. B. faßt er, indem er einen hierher gehörigen Vers des Empedokles billigend anführt, Haare, Federn, die Stacheln des Igels, freilich, worin ihm die neuere Wissenschaft nicht mehr beipflichtet, auch Schuppen unter einem gemeinsamen Begriff zusammen. Nicht anders sollen einander im Bereich der Organe die menschlichen Arme, die Vorderfüße der Vierfüßigen, die Flügel der Vögel entsprechen, desgleichen werden die Hände des Menschen mit den Scheren der Krebse und dem Rüssel des Elefanten verbunden. Auf diesen und seine mannigfache Leistungsfähigkeit paßt übrigens fast allzu genau Aristoteles' Charakteristik der Menschenhand. Hätte doch der Teleologe, der dieses „eine Werkzeug statt vieler“ dem „zu den meisten Kunstfertigkeiten befähigten Wesen“ eben wegen dieser seiner Befähigung verliehen sein ließ — im Gegensatz zu Anaxagoras, der umgekehrt den intellektuellen Vorrang des Menschen aus dem Besitz der Hand abgeleitet hatte —, die Frage nach einer ähnlichen Abzweckung des Elefantenrüssels in ungleich minder hochtönenden Worten beantworten müssen.

Zwischen bloßer Analogie und strenger, auf wesentlicher Gleichheit des inneren Baues beruhender Homologie hat Aristoteles allerdings noch nicht unterschieden. Sein Glaube an das, was man die „funktionelle Einheit“ im Reich des Organischen genannt hat, veranlaßt ihn allenthalben, nach Äquivalenten der in einer Tierklasse vorhandenen Gewebe, Funktionen und Organe auch in den übrigen Klassen zu suchen.[1] Dem den Körper der Wirbeltiere innerlich stützenden Knochengerüst wird das die Schaltiere außen zusammenhaltende und schützende Gehäuse verglichen; dem Blut der Bluttiere entspricht der Nährsaft der Blutlosen; selbst an Bildungen, die dem Herzen und dem Hirn analog sind, fehlt es bei diesen nicht. Einen bemerkenswerten Fall bildet des Aristoteles von der neueren Forschung bestätigte Einsicht in die ausnahmslose Allgemeinheit harnartiger Ausscheidungen, die er auch dort wiederfindet, wo ihre äußere Erscheinung von der uns geläufigen so weit abweicht wie bei Vögeln und Schlangen. Hier sind natürlich richtige Einsichten mit Irrtümern vielfach vereinigt, oft stehen beide in nächster Nachbarschaft

beisammen; wie denn die Kiemen zwar als ein Äquivalent der Lungen, nicht aber als Atmungswerkzeuge erkannt werden. Was Kiemen und Lungen nach Aristoteles verbinden soll, ist vielmehr die beiden Organen fälschlich zugeschriebene Aufgabe, die Kühlung des Blutes, hier durch Luft, dort durch Wasser, zu bewirken.

Den kühnsten Flug hat dieser Analogismus dort genommen, wo der Stagirit die Gleichartigkeit und zugleich die Verschiedenheit von Tier und Pflanze in einem unvergeßlichen Bilde darstellt. Er bedient sich hierzu der platonischen Entartungslehre, indem er das Tier regressiv zur Pflanze werden, es seine Fortpflanzungswerkzeuge nach oben, Kopf und Mund hingegen nach unten kehren und diesen letzteren schließlich in die ihre Nahrung aus der Erde aufnehmende Wurzel sich wandeln läßt.[1] Damit ist das Endziel einer umgekehrten Entwicklung erreicht, deren leitende Tatsache die Abnahme der Lebenswärme bildet. Aristoteles hat nämlich zwar nicht gleich uns Neueren Warmblüter von Kaltblütern streng geschieden, wohl aber glaubte er, daß, durch die ganze Tierreihe hin, geringere Vollkommenheit durch ein Minder an Wärme bedingt sei, da die Wärme vermöge ihrer physikalischen Wirkung die tierischen Körper ausdehne, aufrichte, ihre Beweglichkeit steigere, die Kälte sie verkümmern lasse. Dieser über das Ziel schießenden und überdies einseitig physikalisch begründeten Verallgemeinerung, die übrigens ihr Urheber selbst nicht als eine ausnahmslose anerkennt, lag wohl die Wahrnehmung zugrunde, daß die warmblütigen Tiere die vollkommensten und die blutlosen Tiere überhaupt „bis auf einige wenige" kleiner als die Bluttiere sind.

Während so die Analogie, deren Fäden alle Stufen und Klassen der organischen Wesen miteinander verknüpfen, größtenteils die Mittel betrifft, die der Erfüllung gleichartiger Aufgaben gewidmet sind, bleibt doch ein Rest übrig, der den Nachweis solch eines Zweckzusammenhanges nicht mehr gestattet. Wir reden solchen Launen der Natur gegenüber, wie es z. B. die Brustwarzen männlicher Säugetiere sind, von rudimentären oder verkümmerten Organen und suchen in der Abstammungslehre den Schlüssel zur Erklärung derartiger Anomalien. Aristoteles, dem diese Auskunft versagt war, spricht in solchen Fällen (ganz ebenso wie noch Schopenhauer) von Teilen, die nur „der Andeutung wegen" vorhanden sind, so, als ob die Gestaltungslust der Natur ein Glied ihres Bauplanes, das sich in vielen Instanzen zweckdienlich erwiesen hat, auch dort, wo es keinen Zweck erfüllt, nicht gern ganz und gar missen wollte.[2]

11. Einige Hauptpunkte der aristotelischen Physiologie mußten wir bereits berühren; eine summarische Darstellung der dieser Disziplin an-

gehörigen Lehren des Stagiriten wird uns die Schwächen seiner Ursachenforschung von neuem vor Augen stellen.

Die Nahrung muß eine gemischte sein, damit die aus allen Elementen zusammengesetzten Körperteile ihren Stoffverbrauch allseitig ersetzen können.[1] Der Aufnahme der Nahrung folgt ihre Umgestaltung, die Verdauung oder Verarbeitung, die nicht nur Aristoteles ein Kochen nennt. Hier tritt uns vielmehr ein Stück uralter Volksphysiologie entgegen. Das Reifen der Früchte unter dem Einfluß der Sonnenwärme, die Zubereitung dieser und anderer Nahrungsmittel mittels des Herdfeuers, schließlich die weitere Erweichung und Auflösung der Speisen im warmen Innern des Tierkörpers — diese drei Prozesse als Stadien eines, seinem Wesen nach identischen Vorgangs anzusehen, sind die Griechen gleich anderen Völkern von altersher gewohnt gewesen. Bezeichnet doch dasselbe Wort (pepsis, in unserem Pepsin, Dyspepsie u. dgl. m. erhalten) ebensosehr das Kochen im eigentlichen Sinn als das Verdauen, während ein nahe verwandtes (pepaino) das erste Glied jenes dreistufigen Gesamtprozesses, das Reifen der Frucht, bedeutet. Im vollen Umfang dieses dreifachen Sinnes ward das lateinische *coquo* verwendet. Ein wenig anders steht es mit dem deutschen Kochen, dessen uneigentlicher Gebrauch nur der dichterischen Rede und dann wieder dem fachwissenschaftlichen Ausdruck zu Gebote steht. „Was Arabien kocht" — so umschreibt Schillers „Spaziergang" die von der arabischen Sonne gezeitigten Früchte; „bald kocht der Magen nicht", so wird eine Verdauungsschwäche von Martin Opitz gekennzeichnet. Von der Verdauung als „Kochung" spricht noch die rückständige Physiologie des 19. Jahrhunderts, wie man das z. B. aus einer Stelle der Hegelschen Enzyklopädie ersieht. Eigentümlich scheint unserem Philosophen hierbei nur das Folgende. Innerhalb des organischen „Kochens", der durch die tierische Wärme bewirkten Wandlung des Rohen und Unedlen in das Verfeinerte und Vervollkommnete, glaubt er unterschiedliche Abschnitte auseinanderhalten zu können, die der „erste, noch ungekochte Nahrungssaft", das Phlegma oder der Schleim, durchlaufen muß, um endlich zu Blut, dem Erzeugnis des letzten oder endgültigen Kochvorgangs, zu werden.

Die Produkte unvollständigen Kochens und die in jedem Stadium dieses Prozesses übrigbleibenden Rückstände, das sind im Gegensatze zum Blut die Mittel zum Aufbau und zur Erhaltung der tieferstehenden Körperbestandteile. Aus jedem der Nahrungsstoffe bauen sich nämlich die seiner bedürftigen Körperbestandteile auf, aus dem Blut als dem edelsten also die edelsten; als solche aber werden „das Fleisch und die Substanz der übrigen Sinneswerkzeuge" bezeichnet.[2] In diesem Betracht wird der Körper mit einer Haushaltung verglichen, in der die

beste Nahrung den Freien zuteil wird, die geringere und das Überbleibsel der besseren den Dienern vorbehalten bleibt, während der wertloseste Teil den Haustieren als Futter dient. Das Blut, von dessen Umlauf Aristoteles nichts weiß, wird im Herzen bereitet, das ihm als „die Quelle zugleich der Wärme und der Empfindung“ gilt und das der „Herd“, um seiner geschützten Lage willen auch „die Akropole“, des Leibes heißt. Von hier aus ergießt sich das Blut nach allen Seiten hin in immer feinerer und feinerer Verteilung, etwa wie in einem wohlgepflegten Garten zu gleichem Zwecke „die Wasserleitungen von einem Ursprung und einer Quelle aus in viele Rinnen und immer wieder in andere“ sich verzweigen.

Dem Fleisch konnte Aristoteles natürlich nur darum die erste Stelle im Organismus einräumen, weil er die Nerven oder doch ihre Funktionen so wenig als jene des Gehirns kannte. Darüber, daß er diese Funktionen nicht kannte, besteht kein Zweifel; wir haben dieser Tatsache schon mehrfach gedacht (vgl. S. 111 und 117); fraglich bleibt es nur, ob der Stagirit die Nerven schlechtweg mit den Sehnen zusammenwarf („Nerv“ bedeutet im Griechischen ursprünglich Sehne, — eine Bedeutung, die z. B. auch noch in unserem *nervus rerum* fortlebt), oder ob er einen Teil derselben als „Fibern, die zwischen Sehnen und Adern in der Mitte stehen“ betrachtet und ihnen somit eine gewisse Sonderstellung eingeräumt hat.[1] Der Unkenntnis der Nerven und ihrer Verrichtungen geht jene der nicht als solche erkannten, vielmehr nur unter der Gesamtbezeichnung „Fleisch“ zusammengefaßten Muskeln und ihrer Funktionen zur Seite. So wenig die Empfindungsreize durch Nerven von der Peripherie zum Zentrum des tierischen Organismus geleitet werden — eine Aufgabe, die vielmehr, wie es scheint, den Adern überwiesen wird —, ebensowenig werden die Bewegungsimpulse durch Nerven vom Zentrum aus der Peripherie übermittelt und dort zunächst den Muskeln mitgeteilt. Es sind vielmehr die Bänder und Sehnen selbst, die jene vom Herzen ausgehenden Impulse auf die Knochen übertragen sollen. So wird der an sich treffende Vergleich der Bewegung des tierischen Körpers mit jener von Marionetten in seiner Ausführung zu einem nur halb richtigen: dem Holz und dem Eisen der Drahtpuppen sollen allerdings auch nach Aristoteles die Knochen, den Fäden aber, an welchen jene gezogen werden, nicht etwa die Nerven und Muskeln, vielmehr lediglich die Sehnen und Bänder entsprechen. Zur Frage des Empfindungsmechanismus und der Sinneswerkzeuge wird uns die Seelenlehre des Stagiriten zurückführen; vorher haben wir jedoch noch jenen Teil seiner Physiologie zu durchmustern, der ungleich höher steht als diese dürftigen Ansätze zu einer Ernährungs- und Bewegungslehre, nämlich seine Doktrin von der Zeugung und Entwicklung.

Vierzehntes Kapitel.

Aristoteles als Naturforscher.
(Schluß: Der Embryologe.)

Das Werk „von der Zeugung der Tiere“ bildet den Abschluß der uns erhaltenen biologischen (mit Inbegriff der psychologischen) Schriften und ist ihnen allen auch zeitlich nachgefolgt.[1] Und da diesem ganzen Bücherkomplex sowohl das Organon wie auch die sämtlichen physikalischen Werke vorangegangen waren, so darf man hier einen Höhepunkt geistiger Reife anzutreffen erwarten. Diese Erwartung wird nicht getäuscht. Daß auch das Widernatürliche in seiner Art ein Natürliches und widernatürlich nur in dem Sinne einer nicht zum vollen Siege gelangten Naturtendenz ist, daß es überhaupt nichts im eigentlichen Sinne Regelwidriges oder Zufälliges gibt, daß vielmehr alle Ausnahmen von geltenden Normen in Wahrheit nur Ergebnisse von Ursachenkonflikten sind — dieser Gedankenreihe hat Aristoteles in dieser Schrift zum Teil präzisen Ausdruck geliehen, zum Teil ist er einem solchen hier ungleich näher als irgendwo sonst gekommen. Dazu stimmt der häufiger und mit größerem Nachdruck als anderswo erhobene Einspruch gegen unzulängliche Beobachtungen, gegen unstatthafte Generalisationen, gegen „leere“ Allgemeinheiten, gegen „allzu weit“ hergeholte Erklärungen, gegen die Bevorzugung des Räsonnements vor der Beobachtung, gegen die Willkür, die plausibles Mutmaßen an die Stelle der Tatsachenwahrnehmung zu setzen gewohnt ist.

Eine Fülle tatsächlicher Wahrnehmungen findet sich in Wahrheit in diesen Büchern vereinigt. Auf den „Augenschein“, nämlich auf Beobachtungen an Tieren aller Art, beruft sich ihr Verfasser mit ungewöhnlicher Emphase.[2] Es schmälert sein Verdienst nicht, daß er die grundlegende, „bis in die neueste Zeit . . . ergebnisreichste Methode der . . . embryologischen Forschung“ einem Vorgänger verdankt, dem Verfasser des in der hippokratischen Sammlung erhaltenen Buches „von der Entstehung des Kindes“. Diese Methode schildert ihr Urheber wie folgt: „Wenn man zwanzig oder mehr Eier zwei oder mehreren Hennen unterlegt und vom zweiten Tag angefangen bis zu dem letzten, an welchem das Junge aus dem Ei schlüpfen wird, täglich ein Ei wegnimmt und zerbricht, so wird man . . . . alles meiner (die Entwicklung des menschlichen Fötus betreffenden) Darstellung entsprechend finden, soweit man eben

einen Vogel mit einem Menschen vergleichen kann.“ Diese „geniale Konzeption“ fußte auf der Tatsache, daß, wie ein Forscher unserer Zeit sich ausdrückt, wirklich aus „der Entwicklung des Hühnchens ... auf die ... der Säugetiere geschlossen werden kann“. Damit war die vergleichende Embryologie begründet und ein Weg betreten, auf dem im Altertum der einzige Aristoteles fortgeschritten ist, der auch im Mittelalter verschüttet blieb und den erst ein großer Italiener des Renaissancezeitalters, Ulisse Aldrovandi (1522—1605), wieder freigemacht und weiter verfolgt hat. Was die aristotelische Leistung auszeichnet, das ist (um mit dem vorhin angeführten Zeitgenossen zu sprechen) zumeist „der universelle Blick, der die embryologischen Verhältnisse aller bekannten Tierarten zu umfassen trachtet“, und der neben manchen Fehlbeobachtungen doch erstaunlich viele, zum Teil erst im 19. Jahrhundert wiederentdeckte Tatsachen der Entwicklungsgeschichte in den verschiedensten Tiergeschlechtern, nicht am wenigsten bei Tinten- und Haifischen (vgl. S. 46), erspäht hat.

Wieder findet des Stagiriten Sinn für Korrelationen reichlich Anlaß zu seiner Betätigung. Wir begegnen dahin gehörigen Wahrnehmungen, die das Erstaunen moderner Embryologen erregen. So kennt und beschreibt Aristoteles die, Kotyledonen genannten Lappen, die bei den Wiederkäuern und den schweineartigen Säugetieren den Mutterkuchen ersetzen.[1] Am wohltuendsten berührt es, wenn Aristoteles in solchen Fällen nicht vom Systemgeist eingegebene dogmatische Urteile vorträgt, sondern das Gewicht der Tatsachen zweifelnd prüft und nur zögernd eine Entscheidung trifft. So bereitet ihm — mit Recht, wie unsere Fachmänner versichern — die Stellung des Schweines im System der Säugetiere einige Verlegenheit. Die Sau wirft nämlich mehrere und völlig ausgebildete Junge; mehrere wie die Vielzehigen, völlig ausgebildete wie fast nur Ein- und Zweihufer, zu welch letzteren ja das Schwein in Wahrheit gehört. Soll nun seine Stellung in jenem System durch jene oder durch diese Analogie bestimmt werden? Aristoteles entscheidet sich für die letztere Alternative und versucht nebenbei, die Sonderstellung, die das Schwein unter den Zweihufern einnimmt, durch Erwägungen zu erklären, die auf die Kleinheit des Tieres und seine reichliche Ernährung gegründet sind (Vorhandensein eines beträchtlichen, für die Fortpflanzung verfügbaren Nahrungsüberschusses). Dieses Beispiel mag übrigens auch den Einfluß beleuchten, den Aristoteles als Klassifikator neben den anatomischen auch den entwicklungsgeschichtlichen Tatsachen einräumt.

2. Vielleicht das denkwürdigste Musterstück aristotelischer Subtilität und Unermüdlichkeit im Forschen und Nachdenken bieten uns seine auf

die **Teratologie** bezüglichen Erörterungen.[1] Zur Lehre von den Monstrositäten oder Mißbildungen haben offenbar die Beobachtungen von Wahrsagern und Opferpriestern den Grund gelegt. Dazu mochten sich die Wahrnehmungen von Tierzüchtern aller Art gesellen. Dennoch würde niemand von dem großen Enzyklopädisten, dessen Geist das All umspannte, eine so eingehende Behandlung dieses Sondergebietes erwarten, wie sie uns tatsächlich vorliegt. Ist ihm doch beispielsweise das überaus seltene Vorkommnis zweiköpfiger Schlangen nicht fremd; weiß er doch, daß dagegen bei Bienen und Wespen Mißbildungen dieser Art nicht auftreten, und hat es dabei nur darin versehen, daß er in diesem Sinne gerade nur diese beiden Ordnungen, statt der sie umfassenden Hauptklasse der Insekten überhaupt, namhaft macht.

Noch erstaunlicher, wenngleich von weit zweifelhafterem Werte als die ausgedehnte Kenntnis der Tatsachen ist hier der Reichtum an Gesichtspunkten, die zu ihrer Erklärung verwendet werden. So wird die Frage aufgeworfen, ob nicht ein Zusammenhang zwischen der größeren und geringeren Zahl der von den Weibchen einer Tierart gleichzeitig geworfenen Jungen einerseits und dem Vorkommen überschüssiger, beziehentlich defektiver Gliedmaßen anderseits besteht.[2] Es schwebt dabei offenbar der Gedanke vor, daß Überfluß, beziehentlich Mangel an Bildungsstoff als die gemeinsame Ursache beider Erscheinungen zu gelten habe. Auch die bei manchen Eierlegern vorkommende gedrängte Lage der Eier wird als eine Gefährdung der unversehrten Entwicklung der Jungen ins Auge gefaßt. Wieder ein anderer Gesichtspunkt ist dieser: Mißbildungen seien bei den Tieren am häufigsten, deren Junge nicht völlig ausgebildet zur Welt kommen; die unvollkommene Ausbildung, d. h. die unvollständige Ähnlichkeit mit den Erzeugern, sei schon gleichsam ein Schritt auf dem Wege zu monströsen Bildungen. Auch daß angeblich Knaben häufiger mißbildet zur Welt kommen als Mädchen — eine Behauptung übrigens, deren gerades Gegenteil, wie unsere Spezialforscher versichern, die tatsächliche Wahrheit ist —, wird sofort mit der uns bekannten, nicht selten verhängnisvollen Leichtigkeit des Erklärens auf eine vermeintliche Ursache zurückgeführt: auf die größere Wärme und die ihr entspringende größere Lebhaftigkeit und Beweglichkeit des männlichen Embryos, der somit auch Verletzungen und Schädigungen in höherem Maße als der weibliche ausgesetzt ist.

Da unserem Philosophen die Monstrosität als ein extremer Fall der Unähnlichkeit des Erzeugten mit den Erzeugern gilt, so steht für ihn das **atavistische** oder Rückschlagsproblem dem teratologischen überaus nahe. Die Tatsache nämlich, daß Kinder oft „entfernten Vorfahren gleichen“, ist ihm gar wohl bekannt.[3] Zu ihrer Erklärung weist er darauf

hin, daß die Erzeuger nicht nur diese bestimmten Individuen, sondern zugleich Vertreter weiterer, sie selbst mitumfassender Gruppen sind. Sobald nun die Tendenz zur Reproduktion der Erzeuger (in erster Reihe des Erzeugers) aus irgendeinem Grunde abgeschwächt ist, setzen sich die an sich schwächeren Tendenzen zur Reproduktion allgemeinerer Typen: der Ahnen (wir dürfen einschalten: der Volks- oder Rassegenossen), der Menschen, schließlich der Lebewesen überhaupt, an ihre Stelle.

3. Hier verdient es angemerkt zu werden, daß Charles Darwin in unseren Tagen ganz ebenso die Rückschlagstendenz und die Tendenz zur Unähnlichkeit oder Variabilität, desgleichen die letztere und das Erscheinen von Monstrositäten miteinander verknüpft hat.[1] Doch bestehen hier zwei schwerwiegende Unterschiede. Der Rückschlag bedeutet für Darwin als einen Anwalt der Deszendenzlehre jedesmal die Rückkehr zu einem Ahnen- und niemals die zu einem bloß allgemeineren Typus. Ferner aber — und hier mag es zweifelhaft bleiben, ob der antike oder der moderne Forscher der Wahrheit näher kommt —: Darwins Erklärung des Atavismus und der Erblichkeit überhaupt setzt die Hypothese der Pangenesis voraus, derzufolge sämtliche Elemente des Organismus bei der Bildung des Keimes zusammenwirken und daher auch in ihm vertreten sein sollen, während Aristoteles gerade die atavistischen Vorkommnisse gegen diese, schon von Hippokratikern vertretene Theorie ins Feld führt. Wenn das Fortpflanzungsmittel (so ungefähr äußert er sich) Beiträge von sämtlichen Körperteilen, festen wie flüssigen usw., enthalten und dadurch die Übereinstimmung zwischen Erzeugern und Erzeugten bewirken soll, wie steht es dann mit solch einem Falle wie dem aus Elis gemeldeten, wo eine Griechin sich mit einem Neger einließ, der Negertypus aber erst in der zweiten Generation zum Vorschein kam? Wie läßt sich — so etwa dürfen wir den Gedanken des Stagiriten ausführen — solch ein Wiederauftauchen der Negercharaktere durch materielle Übertragung erklären? Wo befanden sich diese der Übertragung dienenden Teilchen in der mittleren Generation? Es ist das übrigens nicht das einzige Gegenargument, das Aristoteles hier vorbringt. Er erhebt auch Einwürfe von der Art der folgenden. Auch in Gebärden gleichen Kinder den Eltern; welche Übertragung von Teilchen soll diese Ähnlichkeit bewirkt haben? Ein bartloser Jüngling erzeugt einen Knaben, der dereinst ein bärtiger Mann sein wird, ohne daß doch Teilchen des noch nicht vorhandenen Bartes des Erzeugers in das Fortpflanzungsmedium eingegangen sein können.

4. Unter welchen Umständen kommt eine Knabengeburt, unter welchen eine Mädchengeburt zustande?[2] Dieses bis zur Stunde nicht

gelöste Problem hat Naturphilosophen und Ärzte vielfach und frühzeitig beschäftigt. Das praktische Interesse der Eltern sowohl als jenes der Tierzüchter und die Rätselhaftigkeit des Vorganges der Geschlechtsbesonderung an sich haben gleichsehr das Verlangen erweckt, in diesen, einen der dunkelsten Winkel des Naturlebens hineinzuleuchten. Das konnte lediglich durch Hypothesen geschehen, die größtenteils ebenso roh als abenteuerlich waren und überdies den Stempel des Apriorismus auf der Stirn trugen. Die rechte und die linke — d. i. die als wertvoller und die als minderwertig geltende — Seite der Bildungsstätte des Embryo oder auch des Fortpflanzungsmittels, desgleichen die größere oder geringere Wärme jener Stätte, das waren die herrschenden Erklärungsweisen, die in der philosophischen gleichwie in der ärztlichen Literatur Vertretung fanden und selbst praktische Vorkehrungen und Ratschläge in ihrem Gefolge hatten. Aristoteles erörtert diese Theorien mit großer Ausführlichkeit und zum Teil wenigstens, wie man hinzufügen darf, mit großem Glücke. Er stellt den vorgefaßten Meinungen den Augenschein, das Ergebnis ungemein zahlreicher Zergliederungen der Körper trächtiger Muttertiere gegenüber; er kennt auch Fälle von Exstirpationen, die jenen Theorien widersprechen. Gar schlagend ist sein Hinweis auf das Vorkommen von Zwillingen beiderlei Geschlechtes dort, wo auf Grund jener Theorien das eine oder das andere Geschlecht ausgeschlossen sein sollte. Weniger treffend als seine Polemik gegen Anaxagoras, der dem Parmenides gefolgt war (vgl. I⁴ 151f.), gegen Leophanes und auch Empedokles, ist jene gegen Demokrit. Dieser hatte nämlich das Übergewicht des männlichen oder des weiblichen Bildungsstoffes für den Erfolg verantwortlich gemacht, wobei jedenfalls die Voraussetzung, daß von beiden Teilen Bildungsstoff beigesteuert werde, den heute feststehenden Tatsachen besser entsprach als der vom Stagiriten dagegen erhobene, sich auf die angeblich bloß anregende und formende Kraft des männlichen Prinzips gründende Einspruch. Aristoteles' eigene Antwort auf die vielverhandelte Frage geht dahin, daß die Erzeugung von Mädchen die Folge einer unvollkommenen Ernährung des Embryo und diese ihrerseits vor allem durch die Altersstufe der Erzeuger bedingt sei. Der Epoche der Vollreife sollte die Erzeugung von Knaben vorbehalten sein, der Zeit vor und nach dieser jene von Mädchen angehören. Noch vor einem halben Jahrhundert fehlte es nicht an Statistikern und Naturforschern, die im großen Durchschnitt der Erfahrungstatsachen eine ausreichende Stütze dieser Theorie zu erblicken vermeinten. Die Forschungen der letzten Jahrzehnte scheinen die Unzulänglichkeit dieses gleichwie jedes anderen bisher unternommenen Versuches zu einer Theorie der Geschlechtsbestimmung endgültig dargetan zu haben.

5. Auch in einem anderen Teil dieses Gebietes hat die Autorität des Stagiriten eine erstaunlich lange Nachwirkung geübt. Wir meinen seine Lehre vom spontanen Entstehen vergleichsweise hochentwickelter Tiere. Zahlreichen Insektenarten, ferner allen Schaltieren und einer nicht ganz geringen Anzahl von Wirbeltieren, nämlich von Fischen, hat Aristoteles Entstehen durch Urzeugung zugeschrieben — ein Irrtum, der erst eines hochbegabten Italieners (Francesco Redi, 1616—1697) „Versuchen über die Zeugung der Insekten" gewichen ist.[1] Teils aus Schlamm, teils aus feuchtem Sand, insbesondere aus faulenden Stoffen, sollten unter dem Einfluß der an einen luftartigen Stoff (Pneuma) gebundenen „Lebens- oder Seelenwärme" Pflanzen und Tiere entstehen können. Man wird an Anaximanders Lehre von dem Ursprung organischer Wesen erinnert (vgl. I[4] 46), die gleich der anaxagoreïschen Doktrin vom Urwirbel zu einer Gemeinlehre der Naturphilosophen geworden war. In Wahrheit steht hier Aristoteles im Banne des Hylozoismus, wie er denn dort, wo er von der Allverbreitung der in allem Flüssigen enthaltenen Lebens- oder Seelenwärme handelt, die Folgerung nicht zurückhält: „so daß in gewisser Art alles von Seele erfüllt ist". Man fragt sich verwundert, wie denn derselbe Mann, der in diesem Forschungsbereich so viele Triumphe errungen hat, zugleich in so schwere Irrtümer verfallen konnte. Die Antwort auf diese Frage hat etwa also zu lauten: Die Kenntnis einiger dieses Gebiet beherrschender Grundtatsachen ist erst durch das Mikroskop gewonnen worden. Zu der also bedingten Unkenntnis gesellte sich das schwer zu vermeidende Mißverstehen mancher vieldeutiger Erfahrungen, dem es an genau zutreffenden Parallelen selbst in der jüngsten Vergangenheit nicht gebricht. Im gleichen Sinn hat die, man darf sagen extrem teleologische Naturansicht des Stagiriten sowie der gleichsam atavistische Zug seines Denkens zur Annahme allgemeiner Stoffbelebung gewirkt. In diesen Einflüssen darf man die Faktoren erkennen, deren Produkt, solange es unzergliedert bleibt, unser Erstaunen in so hohem Maße zu erregen geeignet ist.

Aristoteles wußte nämlich nichts von dem Verwachsen des männlichen und des weiblichen Zeugungsbeitrags. Das Säugetierei war ihm unbekannt. Auch die Wirkungsweise des männlichen Elements ward von ihm, wie wir schon bemerken mußten (S. 112), nur ganz einseitig erfaßt, indem demselben lediglich eine bewegende und formende Kraft einwohnen sollte. Wenn der Stagirit fortfuhr, den Meeresschlamm für den Ursprung statt für die bloße Pflegestätte des darin wimmelnden Lebens zu halten, so war freilich sein Irrtum kein schwererer als jener, den die Verfechter der Urzeugung im 18. und 19. Jahrhundert begangen haben. Sie verwiesen auf zwei in demselben Raum befindliche Gefäße, deren eines keine

Spur organischen Lebens aufwies, während das andere, das von einem (wie sie meinten der Erzeugung, in Wahrheit bloß der Ernährung niederer Organismen dienlichen) Aufguß erfüllt war, gar bald von Lebewesen strotzte. Erst Spallanzani (1729—1799) und Pasteur (1822—1895) haben die von Redi erhobene Forderung des strengen Ausschlusses aller organischen Keime so weit gesteigert und verschärft, daß der Nachweis ermöglicht wurde, wie bei strenger Verwirklichung jener Forderung jede Entwicklung organischen Lebens tatsächlich unterbleibt, wodurch jener Irrtum endlich in sich zusammenbrach. Immer wieder hatte man eben die Abwesenheit entwicklungsfähiger Keime dort behaupten und aus ihr auf das Entstehen von Belebtem aus Unbelebtem schließen zu dürfen geglaubt, wo man in Wirklichkeit nur das Vorhandensein günstiger Bedingungen für die Entwicklung organischer Keime zu behaupten befugt war. Eben diese Verwechslung der Bedingungen des Gedeihens lebender Wesen mit der Ursache ihres Entstehens tritt uns einmal bei Aristoteles mit einer uns fast heiter anmutenden Naivität entgegen. Alle Schaltiere, so lehrt er uns, entstehen spontan, und zwar aus schaumigem Schlamm.[1] So weisen Örtlichkeiten, die vorher von Schaltieren entblößt waren, solche auf, sobald sie durch Wassermangel schlammig geworden sind. Wie ein *experimentum crucis* wird uns das folgende Paar von Instanzen dargeboten. Nachdem bei Rhodos längere Zeit eine Flotte vor Anker gelegen und sich an die mittlerweile massenhaft ins Meer geworfenen tönernen Scherben viel Schlamm angesetzt hatte, wurden in ihnen zahlreiche Austern gefunden. Daß Austern jedoch keinen Zeugungsstoff von sich geben, das beweise ein anderer Fall. Seekundige Chioten wollten an der Küste ihrer Heimatsinsel eine Austernbank anlegen. Sie bezogen zu diesem Behuf Austern aus der Bucht von Pyrrha, einem gegen die Seeseite fast völlig abgeschlossenen, an schmackhaften Seetieren aller Art überreichen Busen, gleichsam einem lesbischen *mare piccolo* (vgl. II [4] 205), und setzten sie an einer jener Bucht möglichst ähnlich gelegenen Stelle an. Ihr Versuch mißlang. Denn obgleich die an die Küste von Chios verpflanzten Schaltiere an Größe beträchtlich zunahmen, so wollte sich doch kein Nachwuchs einstellen. Was nun dieses Vorkommnis in Wahrheit lehrt, das ist die auch anderweitig beglaubigte Tatsache, daß die für das Gedeihen ausgewachsener Austern ausreichenden Bedingungen für die Aufzucht dieser Schaltiere nicht durchweg genügen. Eine dieser Bedingungen, die geschützte Lage, hatten, wie Aristoteles meldet, jene Chioten wohl erkannt und berücksichtigt. Ihre Wahl mochte auf jene Stelle gefallen sein, wo der Sund zwischen ihrer Insel und dem Festland durch die vorliegende Gruppe der „Wein-Inseln“ noch mehr verengt wird. Andere Bedingungen, welche die Beschaffenheit der

Anheftungsstellen (Tonscherben, Muschelschalen, Faschinen u. dgl. m.) oder auch den Salzgehalt des Meerwassers betreffen mochten, waren ihnen unbekannt geblieben. So geschah es, daß die junge Brut, die auch heutzutage von Austernzüchtern oft in besondere Becken des Austernparkes übertragen wird, nicht zu der erhofften Entwicklung gediehen ist.

Der Gedanke übrigens, daß allerwärts zahllose unsichtbare organische Keime umherschwärmen, die nur eines Vereines günstiger Umstände harren, um zur Entfaltung und zum Wachstum zu gelangen — dieser Gedanke mußte Aristoteles, der gar selten über das unmittelbar Wahrnehmbare hinausblickte (vgl. S. 88f.), noch fremder bleiben als manchen seiner Vorgänger. Wenn ferner unter diesen Empedokles (vgl. I [4] 201f.) und in gewissem Maß auch Anaximander (I[4] 46) transformistische Hypothesen zur Erklärung organischer Zweckmäßigkeit zu verwenden nicht verschmähten, so mochte der vom stärksten Vertrauen in die Zielstrebigkeit der Natur beseelte Aristoteles solcher Hilfen nicht zu bedürfen glauben. So ist er denn in Ansehung dieser großen Frage über Anaximander, Empedokles, Anaxagoras, Archelaos und Demokrit nicht nur nicht hinausgeschritten, sondern, sofern diese alle die Urzeugung ganz oder doch der Hauptsache nach auf eine ferne Urzeit beschränkten, sogar einigermaßen hinter ihnen zurückgeblieben.[1] Indem wir diesen erstaunlichen Mißgriff feststellen und zu erklären versuchen, darf doch auch die Bemerkung nicht fehlen, daß die Irrung des Stagiriten nicht eigentlich eine grundsätzliche war. Nach dem Ursprung des Lebens wird auch die Wissenschaft der Zukunft zu forschen nicht aufhören. Spricht doch die Tatsache, daß alle dessen Aufklärung bezweckenden Versuche bisher ergebnislos geblieben sind, keineswegs dagegen, daß es eines Tages gelingen kann, die Hervorbringung der allereinfachsten Lebensformen im Laboratorium zu erzielen oder aber den Nachweis zu liefern, daß die hierzu erforderten Bedingungen wohl in früheren Stadien der Erdgeschichte vorhanden waren, nunmehr aber erloschen sind. Nicht viele werden sich bei Fechners Annahme beruhigen, organisches Leben sei der ursprüngliche Zustand der Materie, alles Unorganische hingegen bestehe aus Schlacken oder Auswurfstoffen des vormals Lebendigen. Und auch die von keinem Geringeren als Helmholtz befürwortete und jüngst von einem hervorragenden Naturforscher in modifizierter Fassung erneuerte Ansicht, die ersten Keime alles Lebens seien von anderen Weltkörpern auf unseren Planeten gelangt, auch diese Hinausschiebung des Problems wird schwerlich jemals dauernde Befriedigung schaffen.

Wenn wir im Verlauf dieser Erörterung mehrmals genötigt waren, der „Lebens- oder Seelenwärme“ des Aristoteles zu gedenken, so haben

wir damit unwillkürlich den engen Zusammenhang bemerklich gemacht, der für unseren Philosophen zwischen biologischen und psychologischen Erscheinungen besteht — ein Zusammenhang, der aus der Darlegung seiner Seelenlehre noch deutlicher erhellen wird.

Fünfzehntes Kapitel.

Die Seelenlehre des Aristoteles.

Der aristotelische Seelenbegriff ist uns nicht mehr völlig fremd (vgl. S. 130). Seelisch, organisch, belebt — unter diesen Begriffen waltet ja der engste Zusammenhang. Der „organische physische Körper" heißt unserem Philosophen „potentiell belebt", die Beseelung hingegen „Entelechie" oder Verwirklichung eben jenes potentiell Belebten oder Organischen. Somit ist das Wesentliche am Seelischen nicht wie bei uns Bewußtsein oder Empfindung; und wenn z. B. Aristoteles von der Pflanzenseele spricht, so geschieht das nicht etwa erst mittels einer Erweiterung des in der Tierwelt geltenden Seelenbegriffs oder einer Übertragung desselben auf das gesamte Reich des organischen Lebens. Am besten erfaßt man den Sinn, den der Stagirit mit dem Wort Seele verknüpft, wenn man darunter den Inbegriff der Eigenschaften versteht, die ein organisches oder lebendes Wesen als solches kennzeichnen. Ebenso wie den Inbegriff pflegt er aber auch einzelne Gruppen dieser Eigenschaften unter jenem Ausdruck zu befassen. Er unterscheidet deren in der Regel drei und benennt sie die Nahrungs-, die Empfindungs- und die Denkseele.[1] Von der empfindenden wird die begehrende Seele nicht scharf geschieden. Dagegen werden an der Ernährung gelegentlich eine bloß der Erhaltung und eine dem Wachstum der betreffenden Wesen dienende Funktion auseinandergehalten, und demgemäß erscheinen an dieser, der untersten Stelle des Seelenbaues mitunter zwei Seelen statt einer. In den höherstehenden Lebewesen erscheint die tieferstehende in die höherstehende und darum mehr umfassende Seele jeweils gleichsam aufgenommen; „wie im Viereck" (vermöge seiner Teilbarkeit durch die Diagonale) „das Dreieck, so ist im Empfindungs- das Ernährungsvermögen potentiell enthalten". Platons Unterscheidung ganz eigentlich voneinander getrennter, an verschiedene körperliche Sitze gebundener substantieller Seelen ist seinem Schüler fremd.

Die Lebenskraft des Organismus wird mit der Sehkraft des Auges verglichen; wie diese, so heißt auch jene die Form des entsprechenden

Stoffes.[1] Weder eine Körperart, wie es z. B. Demokrits kugelförmige Seelenatome sind, noch etwas vom Körper Ablösbares oder ihn Überdauerndes ist für Aristoteles die Seele. „Die Seele — so etwa drückt er sich aus — ist etwas am Körper.“ Sie ist, das soll damit gesagt sein, etwas am Organismus Haftendes, nicht etwas von ihm Trennbares. Mit der Entseelung des Körpers hat die Seele, aber auch der organische Körper selbst, zu existieren aufgehört, letzteres etwa in dem Sinne, in dem auch eine abgeschlagene oder gar eine steinerne Hand nicht mehr eine funktionsfähige und somit eigentlich überhaupt nicht mehr eine Hand heißen kann. Von der einen Einschränkung, welche die Sterblichkeit der Seele bei Aristoteles erfährt, wird späterhin die Rede sein.

Die Definition der Seele als der „ersten Entelechie eines organischen physischen Körpers“ haben wir bereits kennen gelernt. Doch bedarf der Ausdruck „erste Entelechie“ noch eines Wortes der Erläuterung: Es soll damit hier wie sonst (vgl. S. 70f.) das Zuständliche von seiner aktuellen Betätigung unterschieden werden, etwa wie das ruhende Wissen einen Gegensatz bildet zum tatsächlichen Vorstellen oder auch der latente Besitz von Eigenschaften während des Schlafes zu ihrer aktuellen Bewährung in der Zeit des Wachens.

2. Ehe Aristoteles seine eigene Seelendoktrin darlegt, durchmustert und prüft er die Lehren seiner Vorgänger. Das Bemerkenswerteste in dieser, das erste der drei Bücher „von der Seele“ einnehmenden Polemik ist vielleicht die eifervolle Entschiedenheit, mit welcher der enge Zusammenhang zwischen Körper und Seele verfochten wird. So wird die pythagoreïsche Lehre, daß beliebige Seelen in beliebige Körper eingehen, mit der grellen Wendung abgetan, man könnte ebensowohl behaupten, daß die Zimmermannskunst Flöten zum Tönen bringe.[2] Setze doch, wie jede Kunstübung nur die ihr spezifisch gewidmeten Werkzeuge verwenden könne, so auch jedes Leistungsvermögen einen Gegenstand von genau entsprechender Leistungsfähigkeit voraus, und so genüge es auch nicht, daß die Seele irgendeinen Körper schlechtweg regiere, es müsse vielmehr diese bestimmte Seele mit diesem bestimmten Körper verbunden sein. Das ist ein Thema, in dessen Behandlung der Stagirit sich nicht genug tun kann; darauf kommt er immer und immer wieder, die gegenteilige Ansicht bald mit Gründen bestreitend, bald mit Spott verfolgend, zurück.

In dieser Bestreitung älterer Ansichten ist manches einen falschen Schein zu erzeugen gar sehr geeignet. Die Polemik richtet sich nämlich nicht nur mit gewohnter dialektischer Schärfe, sondern mit besonderem Nachdruck gegen Ansichten, die den aristotelischen in ihrem tiefsten

Grunde nahe genug stehen. Es ist offenbar eben das Bestreben, die eigene Lehre gegen eine ihr verwandte, aber doch nicht mit ihr zusammenfallende bestimmt abzugrenzen, das den Anschein eines tieferen Zwiespalts, als er in Wirklichkeit vorhanden ist, hervorruft. So lehnt der Stagirit mit Entschiedenheit die Lehre ab, daß die Seele eine „Harmonie“ körperlicher Faktoren sei.[1] Diese wahrscheinlich auf Philolaos zurückgehende Doktrin haben wir bereits anläßlich der Besprechung des platonischen „Phädon“ (II[4] 344f.) auf ihren eigentlichen Kern zurückgeführt, auf den Satz: „die Seelenprozesse sind eine Leistung leiblicher Faktoren“. Von da ist es nicht eben weit zur aristotelischen Formel: „die Seele ist eine Entelechie des organischen Körpers“. Dort wie hier (man denke an das aristotelische Wort: „die Seele ist etwas am Körper“) wird die Annahme eines besonderen, übernatürlichen und unkörperlichen Trägers und Erzeugers der Seelenfunktionen abgewiesen. So begreift man es auch, daß eben Peripatetiker, wie Aristoxenos und Dikäarch, es waren, die jene alte Lehre zu neuer Geltung zu bringen sich bemühen konnten.

3. Wir wenden uns zu dem mit Sorgfalt angebauten Felde der Sinneslehre. Hochbedeutsam ist hier die Anerkennung der Notwendigkeit eines Mediums für die Licht- nicht weniger als für die Schallempfindung.[2] Welches auch dieses Medium sei, mag es für das Auge das Licht oder, nicht anders als wie für das Ohr, die Luft sein, jedenfalls gilt es Aristoteles als ausgemacht, daß „die in diesem Medium sich fortpflanzende Bewegung es ist, die das Sehen bewirkt“. So stehen denn seine hierher gehörigen Lehren turmhoch über der rohen Ansicht der Atomisten. Während selbst Demokrit in der Ablösung winziger Hülsen und Häutchen von den Sinnesobjekten und ihrem Eindringen in unsere Sinnesorgane den Grund und demgemäß in allem, was diesen Vorgang behindert, in allem Dazwischenliegenden, ein Hemmnis der Wahrnehmung erblickte, war der Stagirit sich darüber völlig klar, daß ohne dieses vermeintliche Hindernis die Sinneswahrnehmung überhaupt nicht zustande kommen könnte. Selbst eine Ameise — so meinte Demokrit —, die am Himmelsgewölbe hinkriecht, würde uns deutlich sichtbar werden, wenn sich nur vom Himmel zur Erde ein völlig leerer Raum erstreckte. Ganz im Gegenteil — so erwidert Aristoteles —; wäre jener Zwischenraum völlig leer, von keinem Medium eingenommen, so würde uns nicht nur keine deutliche, sondern überhaupt keine Gesichtswahrnehmung zuteil, ganz so wenig wie dort, wo jeder trennende Zwischenraum fehlt und das Objekt dicht an das Auge selbst gehalten wird.

Im Tastsinn erkannte Aristoteles einen Sammelnamen für eine Anzahl von Sinnen, indem er neben dem Kontrastpaare des Harten und

Weichen auch jenes des Trockenen und Feuchten, desgleichen das des Warmen und Kalten (Temperatursinn) nebst einigen anderen nicht ausdrücklich namhaft gemachten darin beschlossen fand.[1] Bei der Unterscheidung der Sinneswerkzeuge in Organe mittelbarer und unmittelbarer Wahrnehmung wird zu den ersteren neben Auge und Ohr auch das Geruchsorgan gezählt, während der Tast- und der Geschmackssinn des unmittelbaren Kontaktes mit den Sinnesobjekten zu bedürfen wenigstens scheinen können. Doch sei das wohl nur ein täuschender Schein. Es walte in Wahrheit nur ein gradueller Unterschied, der Unterschied zwischen nahe und ferne. Es sei fraglich, ob der Kontakt ein wahrhaft unmittelbarer und demgemäß das unter der Haut gelegene Fleisch in Wahrheit der Sitz des Tastsinnes sei. Durch eine unseren Gliedmaßen vorgebundene Membran (durch einen Handschuh, dürfen wir erläuternd sagen) gehe die Tastempfindung unversehrt hindurch. Warum also nicht auch durch das Fleisch, wenn in Wahrheit nicht dieses, sondern ein dahinter liegendes Organ der Sitz der Empfindung sein sollte? Fast möchte man sagen, Aristoteles habe die Tastpapillen geahnt. Jedenfalls wollte er eine genaue Analogie zwischen den verschiedenen Sinnesbereichen nicht missen.

Wie schwer es uns wird, verschiedene Sinne zu unterscheiden, das zeige das Beispiel der Zunge, die zugleich Tast- und Geschmacksempfindungen vermittelt. Hätte dieselbe Gemeinsamkeit auf der ganzen Körperoberfläche statt, so würden uns der Geschmack und der Tastsinn zu einem Sinne verschmelzen; und wären wir vollends mit einer uns stetig umgebenden Luftschicht verwachsen, so würden wir den Schall, die Farbe und den Geruch mittels eines und desselben Organs, eben jener Luftschicht, wahrzunehmen glauben, und diese drei Sinne würden für uns die Geltung eines Sinnes erlangen.

4. Mit diesen feinen und fruchtbaren Gedanken liegen gelegentliche Anwandlungen eines sterilen Systemgeistes in Streit. Das Bemühen, die Fünfzahl der Sinne mit der Vierzahl der Elemente auszugleichen, hatte schon die Vorgänger des Aristoteles beschäftigt. Er selbst behandelt dieses Streben anfänglich mit leisem Spott; doch gelangt er schließlich selbst zu solch einem Ausgleich, indem er (wundersam genug) den Tastsinn nicht nur wieder als einen einheitlichen ansieht, sondern ihm auch den Geschmack als eine Abart unterordnet.[2] So ergibt sich denn als Fazit ein künstlicher Parallelismus, bei dem zu verweilen wahrlich kaum die Mühe lohnt. Dem Auge soll (wegen seines teilweise wässerigen Inhalts) das Wasser, dem Ohr die Luft, dem Geruch — weil sein Objekt eine „rauchartige Ausdünstung" sei — das Feuer, dem Tastsinn endlich die Erde entsprechen.

Hingegen erfreut es, von umfassenden, auf reicher Beobachtung beruhenden Verallgemeinerungen Kenntnis zu nehmen, wie es die folgenden sind.[1] Die Sinneswahrnehmung bleibt aus, wenn ein starker Affekt, heftige Furcht z. B., wenn Vertiefung in Gedanken oder ein stärkerer Sinnesreiz eine Gegenwirkung übt. Durch dieses Gegeneinanderwirken zweier völlig gleichzeitiger Reize wird aber auch der stärkere von beiden eine Abschwächung erleiden. Besitzen hingegen beide Impulse die gleiche Intensität, so heben sie sich auf, und das Fazit ist gleich Null, — sofern sie nicht etwa eine Vereinigung miteinander eingehen und so einen neuen Gesamteindruck erzeugen, wie z. B. Grundton und Oktave. Dasselbe Prinzip komme indes auch bei solchen gemischten Eindrücken zur Geltung, indem diese geringere Kraft als die einfachen besitzen. Hierher gehört auch die Erkenntnis eines Gegensatzes zwischen der emotionellen Wirkung der Sinneseindrücke und ihrer der Orientierung dienenden Deutlichkeit. Diese Norm wird einerseits am menschlichen Geruchssinn exemplifiziert, dessen Wahrnehmungen wenig Genauigkeit (geringe räumliche und zeitliche Bestimmtheit) besitzen, aber durchweg von Lust- und Unlustgefühlen begleitet sind; andererseits an jenen Tieren, deren liderentblößte Augen nur wenige Farbenunterschiede, aber starke emotionelle Eindrücke (Furcht usw.) zu vermitteln scheinen. Endlich fehlt dem Stagiriten auch nicht die Einsicht, daß unseren Sinnesapparaten eine nach oben nicht weniger als nach unten begrenzte Aufnahmsfähigkeit eignet, so daß es neben den Sinnesreizen von allzu großer Schwäche auch solche von allzu großer Stärke gibt — ein Übermaß, das nicht nur die Wahrnehmung beeinträchtigt, sondern in extremen Fällen sogar das Sinneswerkzeug selbst zerstört.

In der Stufenleiter der Sinne nimmt der Tastsinn die oberste Stelle ein.[2] Er gilt Aristoteles zugleich als der unentbehrlichste Sinn, der darum auch keiner Tierart fehlt, und als derjenige, der im Menschen die höchste Verfeinerung erlangt hat — eine Verfeinerung, die mit der Vernunftbegabung des Menschengeschlechtes aufs engste zusammenhänge. Man wird an Diderots Wort erinnert: *Le toucher (est) le plus profond et le plus philosophe (des sens)*. Auch innerhalb unserer Gattung gehe höhere geistige Begabung mit größerer Feinheit des Tastsinns Hand in Hand — eine merkwürdige Beobachtung, deren Stichhältigkeit wohl bis zur Stunde weder erhärtet noch widerlegt worden ist. Den Blindgeborenen spricht Aristoteles höhere Denkfähigkeit zu als den Taubstummen, weil diesen der Zugang zur sprachlichen Belehrung versagt ist. Diesem akzidentellen Vorzug des Gehörssinns stehe jedoch die reichere Belehrung gegenüber, die uns der Gesichtssinn über die durchgängig mit Farbe bekleideten

Gegenstände der Außenwelt erteilt, wodurch er auch zum Aufbau der Begriffswelt das Erheblichste beiträgt.

5. In dem speziellen Teile der aristotelischen Sinneslehre ist nichts so bemerkenswert als das Bestreben, die auf einem Sondergebiete gewonnenen Einsichten dem Verständnis des Gesamtgebietes zugute kommen zu lassen. Dieser Analogismus hat es, wie wir sahen, bewirkt, daß Aristoteles ein Medium der Empfindung auch dort vorauszusetzen liebt, wo sein Dasein nur vermutet werden kann. In ähnlicher Weise hat er Analogien zu den von den Pythagoreern in der Akustik gewonnenen Errungenschaften in der Optik und selbst im Bereiche der Geschmacksempfindungen aufzuweisen sich bemüht. Wie die Harmonie der Töne, so sollte auch die Schönheit der Farben und desgleichen die Annehmlichkeit der Geschmacksempfindungen auf Zahlenverhältnissen beruhen.[1] Die Analogie ist hier freilich eine ziemlich vage. Die unser Ohr erfreuenden Tonverhältnisse waren auf Längenverhältnisse schwingender und dadurch die Klänge erzeugender Saiten zurückgeführt worden. Dem Stagiriten dagegen handelt es sich nicht um die Harmonie neben- oder nacheinander wahrgenommener Farben, sondern um deren Erzeugung aus den von ihm vorausgesetzten zwei Grundfarben, Schwarz und Weiß, und um deren Mischungsverhältnis; desgleichen sollen die mannigfaltigen Abarten des Geschmackes aus verschiedenen Mischungen zweier Grundqualitäten, Süß und Bitter, entspringen. Unser Wohlgefallen an den Mischungsprodukten aber soll durch die Rationalität der Mischungsverhältnisse bedingt sein. Neben der Farbenmischung gebe es auch noch einen anderen Ursprung (sekundärer) Farben, nämlich das Hindurchscheinen (primärer) Farben durcheinander, insbesondere das des Hellen durch das Trübe, wie denn z. B. die Sonne an sich weiß sei, durch Rauch und Nebel gesehen aber rot erscheine. Die Zurückführung der optischen Mannigfaltigkeit auf die Zweiheit von Licht und Dunkel, insbesondere auch auf das Hindurchscheinen des Hellen durch das Trübe, kehrt in der Goetheschen Farbenlehre wieder. Die Voraussetzung, die Farbenschönheit lasse sich aus einfachen Zahlenverhältnissen ableiten, ist von Schopenhauer wieder aufgenommen, ausgebildet und verfochten worden. Der Unterschied der beiden Theorien besteht darin, daß Aristoteles von dem proportionalen Anteil des Dunklen und des Lichten an der Bildung je einer Farbe handelt, während Schopenhauer von der „qualitativ geteilten Tätigkeit der Retina" spricht. So nennt dieser „Rot und Grün die beiden völlig gleichen qualitativen Hälften der Tätigkeit der Retina . . ., Orange $^2/_3$ dieser Tätigkeit" usw.

6. Von der Sinnesempfindung führt der Weg über die unserem Philosophen wohlbekannten Nachbilder, dann über die dauernden Empfindungsreste oder Sekundärbilder zu den höheren Funktionen der Meinung und der Vernunfterkenntnis.[1] Vornehmlich über die ersteren dieser Stufen verbreitet er sich mit aller wünschenswerten Klarheit. Er kennt sowohl die Fortdauer eines empfangenen starken Sinneseindrucks nach Entfernung des ihn erzeugenden Gegenstandes als das gelegentliche Auftreten andersfarbiger und auch negativer Nachbilder, und er möchte diese Vorgänge dem Fortwirken eines einmal erteilten mechanischen Anstoßes vergleichen. Mehr als diese vorübergehende Nachwirkung bedeuten die „Rückstände der aktuellen Sinnesempfindung", die dauernd erhalten bleiben und Erinnerungsbilder heißen. In der auf diesen Gegenstand bezüglichen Abhandlung überrascht uns vorerst die von reichlichen Ausführungen begleitete Darlegung der zwei Grundgesetze der Ideenassoziation: der Gesetze der Ähnlichkeit und der Kontiguität. Folgt er hierin seinem Lehrer Platon (vgl. II⁴ 347), so bietet er doch mehr als dieser durch die Beachtung der Kontrastassoziation, und übertrifft ihn überdies durch die Einsicht, daß es insbesondere die Kraft des Affektes ist, die das assoziative Band verstärkt. Denn das ist doch gemeint, wenn uns gesagt wird, daß auch „eine kleine Ähnlichkeit" genügt, um dem Feigen das Erscheinen von Feinden, dem Verliebten das Erscheinen seines Lieblings vorzutäuschen. Und je größer die individuelle Disposition zu solch einem Affekte ist, eines um so geringeren Maßes von Ähnlichkeit bedürfe es, um eine derartige Täuschung zu bewirken, daß heißt: um die assoziierte Vorstellung wachzurufen. Das Schwächste in diesen Erörterungen sind die physiologischen Erklärungsversuche. So die Annahme übermäßiger Feuchtigkeit im Wahrnehmungsorgan derjenigen, die das Versagen ihrer Erinnerung am quälendsten empfinden, oder jene andere Voraussetzung, daß schlechtes Gedächtnis zwergartig gebauten und einen unverhältnismäßig großen Oberkörper besitzenden Menschen darum eigne, weil bei ihnen das Wahrnehmungsorgan (das heißt das Herz) von einer schweren Last gedrückt wird. Doch sind diese Mißgriffe glimpflich zu beurteilen. Bedeuten sie doch nur Abirrungen des unserer vollen Achtung werten Bestrebens, psychische Eigenschaften und Vorgänge zu körperlichen in nahe Beziehung zu setzen. Als Beweis für diesen engen Zusammenhang wird die Tatsache vorgebracht, daß manche Personen, besonders solche „melancholischen" (wir würden sagen nervösen) Temperaments, den Versuch, sich etwas Vergessenes ins Gedächtnis zu rufen, nicht nach ihrem Belieben aufgeben können, vielmehr ihn auch gegen ihren Willen immer wieder erneuern müssen. Es werde nämlich durch ihr Bemühen

ein körperlicher Prozeß eingeleitet, den sie so wenig zu hemmen vermögen wie die Bewegung eines ihrer Hand einmal entflohenen Wurfspießes oder Balls. Aristoteles unterscheidet zwischen solchen, die empfangene Eindrücke fest bewahren, und jenen, die sie rasch und leicht reproduzieren — eine Distinktion, die bei modernen Psychologen unter verschiedenen Benennungen, so als die Unterscheidung zwischen der „Treue" und der „Bereitschaft" des Gedächtnisses, wiederkehrt. Man ist zunächst verwundert, zu erfahren, daß das Gedächtnis Menschen und Tieren gemein, die Wiedererinnerung dagegen dem Menschen allein eigen sei. Aristoteles will aber hier, ähnlich wie es schon Platon getan hatte, zwischen dem Beharren beziehungsweise dem durch ein anderes Erlebnis unmittelbar veranlaßten Wiederauftauchen eines vordem empfangenen Eindrucks einerseits und dem durch ein oder mehrere Zwischenglieder vermittelten, zumeist durch absichtsvolles Bemühen erfolgenden Wiedergewinnen eines solchen andererseits unterscheiden. Ob die höheren Tiere in diesem Betracht dem Menschen mit Recht gegenübergestellt werden, ist wohl heute nicht sicherer als es damals war.

Das Erinnerungsbild wird vom Stagiriten, ganz ebenso wie heutzutage, eben mit einem „Malwerke" oder „Bilde", am häufigsten aber mit einem „Siegelabdruck" verglichen.[1] An diesen Vergleich wird die Bemerkung geknüpft, daß die sehr frühe Jugend und das späte Greisenalter eines guten Gedächtnisses gleich sehr ermangeln. Bei den ganz Jungen sei die Flucht der Eindrücke eine allzu rasche, in fließendem Wasser aber drücke sich das Siegel nicht ab; bei Greisen hingegen sei das aufnehmende Organ gleichsam verhärtet, so daß das Siegel darin keine tiefen und scharfen Abdrücke zurückläßt. Ähnlich wie mit den Altersunterschieden stehe es auch mit der angeborenen Verschiedenheit der Geister. Die allzu große Raschheit und die allzu große Langsamkeit der intellektuellen Prozesse beeinträchtige in ähnlicher Weise wie frühe Kindheit und hohes Alter die Schärfe und die Festigkeit des Siegelabdrucks.

7. Erinnerungs- und Traumbilder werden unter demselben Namen — „Phantasien" oder „Phantasmen" — vereinigt.[2] Erinnerungsbilder heißen sie, sofern sie auf die Urbilder der Erfahrung bezogen werden. Das Emportauchen der Empfindungsreste in der Stille der Nacht und des Schlafes wird aus der Beseitigung des ihm im Wachen entgegenstehenden Hindernisses, des Vorherrschens der unmittelbaren Sinnesreize, erklärt. Dabei wird das uns geläufige Bild von der Verdunkelung des Sternenlichtes durch den Sonnenglanz mindestens gestreift, indem von dem Unsichtbarwerden eines schwächeren Feuerscheines neben einem stärkeren

die Rede ist. Erst wenn dieser verblaßt ist, wird jener wahrgenommen. Eigentümlich ist dem Stagiriten der von einem antiken Spielzeug hergenommene Vergleich der Erinnerungen mit künstlichen Fröschen, die im Wasser emportauchen, sobald das Salz, mit dem sie gefüllt sind, sich in dem eindringenden Wasser gelöst hat. Hier wie dort genüge das Schwinden des Hemmnisses, um das Zurückgedrängte ans Licht treten zu lassen.

Auch in den das Schlafen und das Träumen betreffenden Darlegungen bilden die physiologischen Erklärungsversuche den schwächsten Teil.[1] Von den der Nahrung entstammenden, durch die Lebenswärme emporgetriebenen Dünsten, von der durch sie erzeugten Beschwerung des Kopfes und dem durch diese veranlaßten Schläfrigkeitsgefühl, von der Abkühlung der Dünste im kalten Gehirn, ihrem dadurch bewirkten Herabsinken, der diesem folgenden Erkaltung des Herzens und der Stockung seiner Lebenstätigkeit — von all dem möchte man lieber schweigen als sprechen. Hingegen gilt es zu betonen, daß Aristoteles den Schlaf aus dem Versagen des ermüdeten Zentralorgans ableitet. Läge ihm nämlich die Ermüdung der doch fast nie gleichmäßig betätigten einzelnen Empfindungsorgane zugrunde, so müßte man einen abwechselnden Schlaf derselben erwarten. Als Zweck des Schlafes betrachtet der Stagirit die Erhaltung der Lebewesen, da alles, was zur Bewegung bestimmt ist, diese nicht unablässig ausüben könne, sie vielmehr durch Ruhepausen unterbrechen müsse.

Von Systemgeist ist hier Aristoteles so wenig beherrscht, daß er das Vorhandensein gegensätzlicher Phänomene des Traumbewußtseins bereitwillig anerkennt.[2] Es komme bei manchen Personen vor, daß äußere Sinnesreize auch im Schlaf auf sie wirken, daß sie sogar Antworten auf vernommene Fragen erteilen oder doch Licht- und Schall-, Tast- und Geschmackseindrücke erfahren, „jedoch in abgeschwächter Weise und als ob sie aus der Ferne kämen“. Daneben wird jedoch eingeräumt, daß objektiv schwache Sinnesreize im Traum gelegentlich als übermäßig starke empfunden, daß z. B. ein geringes Geräusch für einen Donnerschlag gehalten wird u. dgl. m. Die erstere Reihe von Instanzen scheint Aristoteles einer besonderen Erklärung nicht zu bedürfen; er setzt als selbstverständlich voraus, daß die Empfänglichkeit des Schlafenden für Sinneseindrücke im besten Fall eine erheblich herabgesetzte ist. Die Erklärung, die er für die Vorkommnisse der entgegengesetzten Art gibt, erscheint wie ein Korollar seiner Erklärung des Traumvorganges überhaupt. Wie im wachen Zustande die Phantasmen durch die stärkeren Sinneseindrücke gleichsam übertönt werden, so geschehe das auch mit schwachen Primäreindrücken; in der Stille der Nacht dagegen kommen diese zur Geltung; ja, indem sie von dem Hintergrunde allgemeiner Empfindungslosigkeit

auffällig abstechen, erfahren sie sogar eine Steigerung. Dahin gehören insbesondere die vom eigenen Körper herstammenden Empfindungen. Und dieses Vorkommnis gewährt unserem Philosophen eine erwünschte Handhabe zur Betätigung seiner uns so wohlbekannten Kompromißsucht.

Die Bedeutsamkeit der Träume war von den Vertretern der Aufklärung schlankweg geleugnet worden.[1] Aristoteles versucht es, auch dieses Stück alten und weitverbreiteten Volksglaubens innerhalb gewisser Grenzen zu rechtfertigen. Einerseits sollen im Traumbewußtsein bisweilen Fäden angesponnen werden, die sich in das wache Leben hinein fortsetzen, indem Traumerlebnisse den Gedanken und Entschlüssen desselben „den Weg bereiten“. Dadurch könne es geschehen, daß Träume mitunter zu „Ursachen“ der im Wachen erfolgenden Handlungen werden. Von größerem Belange ist jedoch wohl der andere von Aristoteles in seinem apologetischen Bemühen ins Auge gefaßte Fall. „Geistvolle Ärzte“ sollen in der Erkenntnis vorangegangen sein, daß „die Träume unserer Beachtung keineswegs unwert“ seien. Es träume z. B. jemand, daß er durchs Feuer gehe und von diesem versengt werde. Da gelte es, die vermeintlich versengten Körperteile zu untersuchen. Die Ursache des Traumes könne eine „schwache“, auf krankhaften Veränderungen beruhende „Erwärmung“ sein, die sich im wachen Zustand aus dem oben angegebenen Grunde der Wahrnehmung entzieht. Ein solcher Traum dürfe mit Fug als An- und Vorzeichen einer drohenden Erkrankung betrachtet werden.

8. Spricht somit Aristoteles einigen Kategorien von Träumen nicht jede Bedeutsamkeit ab, so ist doch seine Stellung zu dieser Frage in der Hauptsache die eines Aufklärers. Gegen die Annahme „gottgesandter Träume“ macht er unter anderem geltend, daß doch solche höchstens den „Besten und Vernünftigsten“, keineswegs aber „Alltagsmenschen“ zuteil werden könnten.[2] Man wird dadurch einigermaßen an jene Gegner des Spiritismus erinnert, die in unseren Tagen ihr Befremden darüber geäußert haben, daß die vermeintlichen „Geister“ kaum etwas Besseres zu sagen wissen als die Mitglieder der ersten besten Klatschgesellschaft einer beliebigen Landstadt. Hingegen ist dem Stagiriten der Glaube an prophetische Träume nicht vollständig fremd, die besonders vertraute Freunde und Verwandte betreffen sollen: von einem Menschen ausgehende — von Aristoteles ihrer Art nach nicht näher bestimmte — „Bewegungen“ sollen nämlich von denjenigen, die auch im wachen Zustand sich am meisten um ihn kümmern, am ehesten wahrgenommen werden. Nahe verwandt diesem Versuch, eine rätselhafte (wirkliche oder

vermeintliche) Tatsache zu erklären, ist auch jener, der die prophetischen Fähigkeiten gewisser von ekstatischen Zuständen heimgesuchter Personen dem Verständnisse näher bringen soll: diese seien für die Wahrnehmung der von Fremden ausgehenden „Bewegungen" um so empfänglicher, als sie, gleichsam aus sich heraustretend, des Ballastes der eigenen „Bewegungen" ledig geworden sind. Der Vollständigkeit halber verzeichnen wir noch den streng genommen nicht hierher gehörigen Umstand, daß Aristoteles den Vorgang des Nachtwandelns kennt und in Kürze beschreibt und ihn an einer uns verlorenen Stelle seiner „Probleme" zu erklären versucht hat.

9. „Phantasien" oder „Phantasmen", das ist, wie wir sahen, bei Aristoteles die gemeinsame Bezeichnung für sekundäre Sinnesbilder aller Art, mögen es nun Erinnerungs- oder auch Traumbilder sein. Wie urteilt er nun über Wahrheit und Irrtum in diesem Bereiche? Seine Äußerungen darüber sind von Widersprüchen nicht völlig frei, allein der Widerspruch liegt mehr in den Worten als in den Gedanken. Einmal wird nachdrücklich hervorgehoben, daß die Phantasie von der Bejahung und Verneinung, das heißt vom Urteil überhaupt, grundverschieden, mithin auch den Kategorien der Wahrheit und des Irrtums entrückt sei.[1] An einem anderen Orte wieder heißt „die Mehrzahl der Phantasien falsch" oder unwahr. Die Lösung dieses Widerspruches darf wahrscheinlich also lauten. Die einzelne „Phantasie" bildet keine Behauptung, die, je nachdem, den Tatsachen gemäß sein oder ihnen widerstreiten kann. Solch ein bloßes Vorstellungsbild kann denn auch von dem Gegenstande eines auf Wissen und Einsicht beruhenden Urteils weit abweichen, ohne mit diesem in Konflikt zu geraten. So steht neben unserer Überzeugung, daß die Sonne größer als die Erde ist, das von uns festgehaltene Vorstellungsbild der nur „fußgroßen Sonne". Wenn aber auch das Phantasiebild nicht mit dem Anspruch auftritt, ein Urteil auszudrücken, so bleibt es doch dem Betrachter unverwehrt, seine Beschaffenheit mit dem realen Sachverhalt, den es in irgendeiner Weise widerspiegelt, zu vergleichen. Und da wird uns denn jenes, wenngleich überscharf zugespitzte Verwerfungsurteil bald begreiflich. Ist doch das Sekundärbild zunächst eine „abgeschwächte Empfindung", das heißt also ein jedenfalls graduell oder quantitativ vom Urbild verschiedenes Abbild. Dazu gesellen sich jedoch überdies die durch die „Bewegungen" unseres Innern bedingten Entstellungen und Verzerrungen dieser Abbilder. Werden doch letztere einmal mit den im Wasser erscheinenden Reflexbildern verglichen, die bei stärkerem Wellengange so wirr durcheinander laufen, daß sie den Urbildern in nichts mehr gleichen.

10. Sind somit die sekundären Sinnesbilder von Irrtümern durchsetzt, wie steht es in diesem Betracht mit den primären Eindrücken selbst? Auch hier entfernen sich die aristotelischen Äußerungen von voller Denkstrenge einigermaßen, aber nicht allzuweit. An mehr als einer Stelle wird die Truglosigkeit der Sinnesempfindung mit Nachdruck behauptet, in einer Weise, die an die Kyrenaïker und an Platons Darlegungen im „Theätet" erinnert (vgl. II[4] 184 und 433).[1] Untrüglich sei die sinnliche Erkenntnis, solange sie „in ihrem eigenen Bereiche" bleibt. Ich sehe z. B. Weiß: an dieser Tatsache sei kein Zweifel gestattet; daß aber das Weiße ein weiß gekleideter Mensch sei, das könne wahr oder unwahr sein. So erfreulich es ist, hier die Sinnesempfindung selbst von den aus ihr gezogenen Schlüssen streng gesondert zu sehen: man erfreut sich dieser Strenge nicht allzu lange. Denn daß Aristoteles den hier auftauchenden Gedanken nicht in seiner vollen Allgemeinheit erfaßt und festgehalten hat, das ersieht man daraus, daß er zwar einmal von der ausnahmslosen Wahrheit der Sinnesempfindung, ein andermal aber wieder von dem ihr dennoch, wenngleich „in sehr geringem Maß, anhaftenden Irrtum" spricht.

Dieser Widerspruch scheint kaum eine andere als die folgende Lösung zu gestatten. Aristoteles zieht das eine Mal lediglich die auf unrichtiger Deutung der empfangenen Sinneseindrücke beruhenden Täuschungen in Betracht und will in ihnen mit Recht eine Schmälerung der Wahrheit jener Eindrücke selbst nicht erkennen. Das zweite Mal erinnert er sich der auf individuellen Anomalien beruhenden Veränderungen des Sinneseindrucks (wofür im Altertum der den Gelbsüchtigen bitter schmeckende Honig das typische Beispiel ist) und wird dadurch zur Einschränkung jenes allgemeinen Satzes veranlaßt. Er hätte beide Reihen von Instanzen unter einen gemeinsamen Oberbegriff bringen können. Ob in dem von Aristoteles angeführten Falle derjenige, der einen weiß gekleideten Menschen zu erblicken glaubt, bloß den Eindruck des Weißen falsch gedeutet hat, oder ob sein Irrtum schon früher begann und er als ein Farbenblinder das, was anderen als grün oder gelb erscheint, weiß sah: gleichviel, auch in dem letzteren dieser Fälle kann man nicht von einer eigentlich unrichtigen Sinnesempfindung sprechen, da ja, wie schon Demokrit treffend bemerkt hat, über Wahrheit und Unwahrheit nicht die Zahl entscheidet (vgl. I[4] 299). Der billig Urteilende wird indes diesen Widerspruch dem Stagiriten nicht eben hoch anrechnen. Er vernachlässigt das eine Mal eine in praktischer Rücksicht wirklich weit weniger bedeutsame Klasse von Irrungen, die er das andere Mal der Vollständigkeit halber nicht gänzlich ignorieren will.

Mögen aber die hier in Betracht kommenden Täuschungen auf ausnahmsweiser oder gewohnheitsmäßiger Mißdeutung sinnlicher Eindrücke beruhen, aus physikalisch-physiologischen oder aus pathologischen Gründen entspringen, — wie allen derartigen Irrungen der Sinneserkenntnis beizukommen sei, darüber weiß Aristoteles jedenfalls den trefflichsten Bescheid. Ein Sinn — so ungefähr heißt es einmal bei ihm — berichtigt die Aussagen des anderen, das Gesicht z. B. die bekannte, durch Fingerverschränkung erzeugte Irrung des Tastsinns (vgl. II [4] 183).[1] Nahe steht diesem Gedanken die Erwägung, daß nur das Zusammenwirken mehrerer Sinne uns über die objektiven Eigenschaften der Dinge zu orientieren vermag. Nur auf diesem Wege gelangen ja die mehreren Sinnesgebieten gemeinsamen Qualitäten sowie deren Beharren und ihre Abfolge, also auch die Gestalt, die Größe, die Zahl, die Ruhe und die Bewegung der Sinnesobjekte, zu unserer Kenntnis. Hier tritt eine jener uns so wohlbekannten aristotelischen Hyperbeln auf den Plan (vgl. S. 92f.). Es soll der Nutzen, den eine Mehrzahl von Sinnen ihrem Besitzer gewährt. in drastischer Weise erhärtet werden. Das geschieht mittels der Voraussetzung eines extremen Falles. Wie, wenn der Mensch nur mit einem Sinne begabt und dieser mit der Empfänglichkeit nur für eine einzige Art von Wahrnehmungen ausgerüstet wäre? Es sei uns z. B. bloß der Gesichtssinn und diesem nur die Empfindung für Weiß verliehen, für ein Weiß überdies (so müssen wir denken), das keinerlei Unterschiede der Helligkeit, keine Nuancen irgendwelcher Art aufweist. Da würden in der Tat, wie eine kurze Überlegung lehrt, alle Objekte der Außenwelt ineinander verschwimmen; um jede Unterscheidung besonderer Wesen und Formen, selbst um die von Bewegung und Ruhe, wäre es geschehen.

Es darf bei diesem Anlaß angemerkt werden, daß in zahlreichen Äußerungen des Aristoteles über die spezifischen Gegenstände der Sinne dem Gesichtssinn als sein spezifischer Gegenstand jedesmal lediglich die Farbe, geradeso wie etwa dem Geruchssinn einzig und allein der Geruch, zugesprochen wird. Dennoch soll uns dieser Sinn — offenbar auf Grund seiner die Grenzen gleichfarbiger Flächen sowie die Verrückung dieser Grenzen betreffenden Wahrnehmungen — auch über die scheinbare Größe und Gestalt sowie über Zahl, Bewegung und Ruhe der gesehenen Gegenstände unterrichten, wobei bemerkenswerterweise die Wahrnehmung der Bewegungen auch für jene anderen Wahrnehmungen grundlegend sein soll.[2] Zur Kenntnis der wirklichen Größe und Gestalt sowie der Entfernung der Gegenstände gelangen wir dann durch Schlüsse, denen ihre scheinbare Größe, d. i. der Gesichtswinkel, unter dem sie uns erscheinen, sowie die Lebhaftigkeit ihrer Färbung zugrunde gelegt werden, welch letztere für unsere Schätzung der

Entfernungen maßgebend ist. Die detaillierte Ausführung dieser Theorie scheint des Aristoteles verlorene Schrift über Optik enthalten zu haben, die von dem großen Aristoteliker Alexander ausgebeutet worden ist. In seinen uns erhaltenen Werken spricht freilich der Stagirit nur davon, daß der Gesichtssinn bei der Beurteilung der Größen, Gestalten usw. mit dem Tastsinn zusammenwirke, insofern aber freilich auch nicht jener Untrüglichkeit teilhaft sei, die jedem Sinn auf seinem eigensten Gebiete zukommt.

11. Von der „Phantasie“ führt ein zwiefacher Weg einerseits zum begrifflichen Denken, andererseits zum Begehren. Von dem ersteren als der Betätigung der Vernunft oder des Nūs soll späterhin die Rede sein. Hier sei nur die bedeutsame Tatsache verzeichnet, daß Aristoteles dafürhält, das begriffliche Denken sei allezeit an eine anschauliche Vorstellung gebunden und durch diese bedingt.[1] Es ergehe uns beim Denken wie beim Zeichnen. So wenig wir ein Dreieck an und für sich zeichnen können — müssen wir ihm doch stets eine bestimmte Größe verleihen —, so wenig können wir, auch wenn wir nur von den allgemeinen Eigenschaften des Dreiecks handeln wollen, es unterlassen, uns ein quantitativ bestimmtes Dreieck vor Augen zu stellen, mögen wir auch nachträglich von dieser seiner Bestimmtheit vollständig absehen. Ohne Phantasie oder Vorstellung sei aber auch das Begehren unmöglich. Die Phantasie aber sei bald eine sinnlich-vorstellende, bald eine überlegende oder beratschlagende.

Jene ist das Prinzip der Willkürbewegung bei den der Überlegung nicht fähigen Lebewesen.[2] Sie weist ihrem Begehren den Weg und verleiht ihm seinen Inhalt. „Die Begierde sagt dem Lebewesen: ‚Laß uns trinken‘. Die Wahrnehmung fügt hinzu: ‚Hier ist ein Trinkbares‘. Sofort trinkt es.“ Obwohl es dieser Art der Willensbestimmung an logischer Begründung keineswegs gebricht, so geht ihr doch die explizite syllogistische Form ab, wodurch der Anschein entsteht, als liege hier überhaupt kein Denkprozeß vor. Anders bei den der Überlegung fähigen Wesen. Diese stelle die „beratschlagende“ Phantasie vor die Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten. Die Entscheidung aber gewinnen sie mittels eines syllogistischen Verfahrens aus allgemeinen Obersätzen: „Die Menschen sollen gehen; ich bin ein Mensch; ich soll gehen.“ Daß der Mensch nicht allezeit einer Denkmaschine gleicht, diese Einsicht ist freilich auch unserem Philosophen nicht versagt. Er beeilt sich, derartigen Beispielen die Bemerkung beizufügen, daß der „offenbare“ oder selbstverständliche Teil solch eines Räsonnements, etwa der Untersatz: „ich bin ein Mensch“, in Wirklichkeit häufig unterdrückt werde.

Daß er nicht viel weiter geht und nicht mit jener, kurz gesagt, lebenswidrigen Auffassung des menschlichen Handelns vollständig bricht, das darf uns nicht allzusehr wunder nehmen. Es war von dem Entdecker und Ordner des Syllogismus nicht zu erwarten, daß er diesen, wenn wir so sagen dürfen, auf sein Altenteil verweise und ihn auf die Aufgabe des nachprüfenden Kontrollors beschränke. Übrigens fällt, wie es scheint, für Aristoteles die Grenze zwischen triebmäßiger und überlegter Betätigung nicht einfach mit der zwischen Tier und Mensch zusammen. Spricht er doch von den „überlegenden Wesen“ in der Vielzahl, scheint somit die Fähigkeit der „Beratschlagung“, wenigstens in einzelnen Fällen, auch manchen der höheren Tiere eingeräumt zu haben. Und andererseits werden wir schwerlich fehlgehen, wenn wir ihm den Gedanken leihen, daß auch der unentwickelte Mensch (das Kind oder der Wilde) gar häufig, bisweilen aber auch der vollentwickelte — dann nämlich, wenn ihn ein Affekt beherrscht oder die blinde Gewohnheit leitet — auf der triebmäßigen Stufe des Handelns verharrt.

Sechszehntes Kapitel.

Die Seelenlehre des Aristoteles.

(Fortsetzung: Das Willensproblem.)

Wir sind bei der Erörterung des Willensproblems durch Aristoteles angelangt, von der wir schon vorgreifend bemerken durften, daß sie sich uns „als vergleichsweise frei von Inkonsequenzen“ erweisen werde (S. 85 f.). Vergleichsweise, aber nicht vollständig. Fast wäre man, wenn nicht der Gegenstand jeder zahlenmäßigen Bestimmung spottete, zu sagen versucht: der Stagirit war zu neun Zehntteilen Determinist, zu einem Zehntel Indeterminist.[1] Aus seiner Behandlung des Zufallsbegriffs hat man, wie wir sahen, ganz und gar mit Unrecht eine Befehdung der allgemeinen Geltung des Kausalgesetzes herausgelesen. Mit gleichem Unrecht hat man ihn die Willensfreiheit als etwas moralisch Wertvolles dort verfechten lassen, wo er nur von animalischen (Menschen und Tieren, Kindern und Erwachsenen gemeinsamen) Willkürhandlungen sprechen wollte. Die Gesinnungen, Willensrichtungen oder moralischen Beschaffenheiten sind — das ist der Hauptpunkt der aristotelischen Willenslehre — dem reifen Menschen gegeben; es sind Handlungsweisen, die mittels der Gewöhnung zu etwas Festem geworden sind. Darum

brauchen wir sie gewiß nicht für etwas geradezu Unwandelbares zu halten; sie können aber jedenfalls nicht durch bloßes Belieben, durch eine willkürliche Entschließung, beiseite gesetzt oder von Grund aus abgeändert werden. Jede einzelne Handlung eines Menschen ist ein Ausfluß der in ihm zur Zeit vorwaltenden Gesinnung. Wir können (so ungefähr heißt es an einer Stelle der Ethik) nach Willkür einen Nebenmenschen schlagen oder ihm, um ihn zu bestechen, Geld in die Hand drücken; kein äußerer Zwang nötigt oder hindert uns, das eine oder das andere zu tun. Es sind das insofern Willkürhandlungen, die in unserer Macht stehen. Allein die Gesinnungen, von denen diese Handlungen uns eingegeben werden, die Brutalität, die sich in jenem Schlage, oder die Unbedenklichkeit, die sich in dieser Gelddarreichung kundgeben mag, sie sind durch unser Vorleben bedingt, sie sind das Ergebnis der Gewöhnung und Erziehung. Wir können — es sind dies die Worte eines modernen Deterministen — „in der Tat nicht unmittelbar anders sein wollen, als wir sind". Der Lasterhafte, so äußert sich ganz in demselben Sinne Aristoteles, kann durch einen Willensakt ebensowenig sein Laster als der Kranke seine Krankheit abschütteln. Dieser Vergleich schließt sicherlich um nichts mehr den Gedanken in sich, daß jede sittliche, als den anderen, daß jede leibliche Krankheit eine unheilbare sei. Die systematische, auf eine allmähliche Besserung zielende Behandlung, die in dem einen Falle dem Arzte zusteht, ist im anderen Sache der Bildung und Erziehung, die begreiflicherweise auch eine Selbsterziehung sein kann.

Bis hierher bewegt sich der Gedankengang des Stagiriten ganz und gar in den Geleisen des modernen, bereits von den Stoikern ausgebauten Determinismus. Hier aber schlägt er einen anderen und unerwarteten Weg ein.[1] Die Zurechnung, und zwar noch weit mehr die Zurechnung tugendhafter als jene lasterhafter Handlungen erfordert eine Begründung. Aristoteles glaubt sie zu finden, indem er die Verantwortlichkeit zwar nicht an die schon fertige, wohl aber an die werdende Gesinnung knüpft. Zugegeben, daß die Einzelhandlung Ausfluß und Ergebnis des wohl oder übel geformten Charakters ist, daß ferner diese Formung insbesondere durch Gewöhnung erfolgt und daß jede Wiederholung einer Handlung gleicher Art die der fraglichen Handlungsweise zugrunde liegende Gesinnung mehr und mehr stärkt und verfestigt: die Wahl der Gesinnung soll dessen ungeachtet ursprünglich in unsere Hand gegeben sein. (Man wird an die Wahl der Lebenslose in Platons „Staat" erinnert, vgl. II[4] 392f.). Groß ist hier unser Befremden, nicht gering die Zahl der Einwürfe, die sich uns aufdrängen. Wie mag z. B. das lasterhaft veranlagte und zum Laster erzogene Verbrecherkind die volle Freiheit solcher Wahl besitzen? Doch setzt sich Aristoteles hier auch über manche Gegeninstanzen hin-

weg, er wäre nicht der kräftige Denker gewesen, der er war, wenn er an diesem Punkt einfach halt gemacht hätte. Er konnte nicht neben der von ihm in so reichem Maße anerkannten Macht der Gewöhnung den Einfluß eines noch gewaltigeren, dieser zeitlich vorausliegenden Faktors, der Naturanlage, ganz und gar übersehen. Indem er diese in Betracht zieht, wird er augenscheinlich an seiner eigenen Lehre irre, und zwar nimmt sein Selbsteinwurf die folgende Gestalt an. Gegen die Behauptung, daß wir unsere Gesinnung wählen, lasse sich die Erwägung ins Feld führen, daß ja alle nach dem streben, was ihnen als das Gute (das heißt diesmal: als das Zuträgliche, Heilsame oder Lustbringende) gilt. Daß nun einem Individuum ein bestimmtes Ziel in diesem Licht erscheint, das geschehe auf Grund seiner Vorstellung („Phantasie"). So könne jene These nicht aufrecht bleiben, wenn man dem Menschen nicht über die freie Wahl der Gesinnung hinaus auch noch die freie Wahl der Vorstellungsweise zugestehen will. Sich zu diesem Zugeständnis zu bequemen, das fällt unserem Philosophen offenbar überaus schwer. Er kann nicht umhin, daran zu erinnern, daß hier die Naturanlage mit ins Spiel kommt, ja die maßgebende Rolle spielt. Und wie sollte ihn da nicht die Befürchtung beschleichen, daß seine These einen logischen Zirkel in sich faßt: Wahl der Gesinnung auf Grund der Vorstellungen, Abhängigkeit eben der Vorstellungen aber von der schon vorhandenen Gesinnung! Er scheint ratlos zu werden und trifft jedenfalls nicht eigentlich eine Entscheidung. Die gegnerische Ansicht formuliert er in der denkbar kräftigsten Weise: „Für den Guten wie für den Schlechten steht das Lebensziel durch die Naturanlage oder auf irgendwelche andere Weise jedesmal fest und gilt ihm als ein solches." Allein er denkt nicht daran, deswegen den Menschen die freie Wahl zwischen Tugend und Laster in jedem Sinne abzusprechen. Vielmehr gibt er sich hier, wie auch sonst nicht selten, den allverbreiteten menschlichen Meinungen, die er nicht umzumünzen versteht, gefangen; und um nicht an der Freiwilligkeit und somit, wie er meint, auch an dem Wert der Tugend zu rütteln, bricht er diese ganze Erörterung ab, indem er es dahingestellt sein läßt, ob sich die sittliche Freiheit des Menschen, die in jedem Fall nur einer unter mehreren zusammenwirkenden Faktoren ist, bei der Wahl der Lebensziele oder aber bei der Auswahl der diesen untergeordneten Mittel zur Geltung bringe. So gibt Aristoteles hier schließlich Argumente preis, deren Triftigkeit er zu erschüttern nicht vermocht hat. Die lang ausgesponnene, vielfach so tiefe und feine Untersuchung ist somit vergeblich geführt worden. Oder vielleicht doch nicht ganz und gar vergeblich! Mochte der Stagirit, indem er den Knoten zerhieb, immerhin Hörer und Leser zu überzeugen hoffen, sich selbst hat er nicht überzeugt. Das verrät der von Satz

zu Satz unsicherer und zaghafter werdende Ton seiner Rede; das beweist der stetige Zuwachs an Abschwächungen, Einschränkungen, Verklausulierungen! Wird der Mensch im Beginn der Erörterung als der „Urheber" seiner Sinnesart bezeichnet, so soll er das bald nur mehr „in einem gewissen Umfang" sein, und schließlich heißt er lediglich „gewissermaßen ein Miturheber" seiner Sinnesweise! So kann auch ein überzeugter Determinist, so konnte auch schon der Stoiker Chrysipp sprechen, der weder den Einfluß „intensiver" Willensanstrengungen geleugnet, noch diese aus dem Netz der allwaltenden Kausalität herausgehoben, der sie vielmehr als Mittelglieder der universellen Verursachung anerkannt und als solche für ungemein wertvoll, ja unentbehrlich erklärt hat.

2. Daß seine eigentümliche Freiheitslehre in der Seele des Stagiriten keine tiefen Wurzeln geschlagen hat, daß läßt sich auch auf einem anderen Wege, ich denke mit Sicherheit, ermitteln. Aus ihr würden nämlich, streng genommen, auf die strafrechtliche Zurechnung bezügliche Konsequenzen fließen, die Aristoteles zu ziehen weit entfernt war. Bezieht sich die Verantwortlichkeit des Missetäters ausschließlich auf die Wahl seiner Gesinnung, dann müßte der Gewohnheitsverbrecher ganz oder nahezu ganz straflos ausgehen, der jugendliche Übeltäter aber, der die verbrecherische Gesinnung eben erst gewählt hat, aufs empfindlichste gezüchtigt werden. Von derartigen Folgerungen findet sich jedoch bei unserem Philosophen keine Spur. Nicht die Rücksicht auf jene ursprüngliche Wahlfreiheit, auf das zeitliche Verhältnis einer Handlung zu jener Lebensepoche, in der eine solche Wahlfreiheit noch bestand, bestimmt sein Urteil über die Strafbarkeit derselben, vielmehr einzig und allein der Hinblick auf ihre von ihm ausdrücklich betonte soziale „Nützlichkeit".[1] Er steht hier ganz und gar auf dem Boden einer rationellen Strafrechtspflege, der die Verhängung von Übeln nur insoweit als berechtigt gilt, als sie der Verhütung künftiger Missetaten dienlich scheint. Ja, er geht in der Durchführung dieses Grundsatzes sogar weiter als die Mehrzahl der heutigen Kriminalisten. Will er doch nicht einmal in der Trunkenheit einen mildernden Umstand erblicken. Billigend führt er jenes Gesetz des Pittakos an, das im Zustand der Trunkenheit begangene Gewalttaten härter zu strafen gebot als die gleichen Übeltaten, sofern sie von Nüchternen verübt werden. Es galt eben, auf die Trunkenbolde eine abschreckende Wirkung auszuüben, indem ihr Laster selbst, sobald es zur Schädigung anderer führt, unter Strafe gestellt wird. Die Gesetzgebung soll — das sagt uns Aristoteles mit nackten Worten — die eine Gattung von Handlungen (die gemeinnützigen) zu fördern, die andere (die gemeinschädlichen) hintanzuhalten trachten. Wenn er in solchem

Zusammenhange Wörter wie „freiwillig“ oder „in unserer Macht stehend“ gebraucht, so denkt er nicht im entferntesten an jene vermeintliche anfängliche Gesinnungswahl, sondern als unfreiwillig gelten ihm hier lediglich die durch „äußere Gewalt“ und die „durch Unwissenheit“, soweit diese nicht selbst schuldhafter Art ist, verursachten Handlungen. Die beiden sehr verschiedenen Bedeutungen, in denen der Stagirit jene Wörter gebraucht, sind wohl nicht immer streng genug auseinander gehalten worden.

Wir dürfen hinzufügen, daß die also begründete Straftheorie mit dem (auch im Geist des Aristoteles vorwaltenden) Determinismus ganz und gar im Einklang steht. Mögen immerhin Nebenabsichten der Strafverhängung auf die Hintanhaltung der Privatrache, auf die Unschädlichmachung oder die Reformierung des Verbrechers gerichtet sein, an welch letztere Wirkung übrigens bei den kurzfristigen Gefängnisstrafen des Altertums überhaupt kaum gedacht ward: der Hauptzweck der Strafe ist und bleibt, was man auch sagen mag, die Abschreckung. Der Gesetzgeber, der auf diese hinzielt, kann sehr wohl der deterministischen Ansicht vom menschlichen Willen huldigen. Der als unzureichend befundenen Stärke gesellschaftsfreundlicher Motive fügt er eben einen wirksameren Beweggrund hinzu; er versucht das Gewicht der antisozialen Tendenzen dadurch abzuschwächen, daß er ein neues Motiv, die Furcht vor Strafe, in die Wagschale legt — eine Furcht übrigens, die schlimmstenfalls, wenn nicht auf das verhärtete Gemüt des Verbrechers, so doch auf das bildsamere der Zuseher heilsam zu wirken geeignet ist.

3. Die derart bei Aristoteles vorwaltende deterministische Ansicht wird auch noch an einem weiteren, von uns bereits in einem anderen Zusammenhang berührten Punkte nur scheinbar durchbrochen (vgl. S. 86 f.). Was nämlich durch des Stagiriten Verteidigung des Kontingenzbegriffes in Wahrheit getroffen werden soll, ist keineswegs der Determinismus, vielmehr der ihm verwandte, aber durchaus nicht mit ihm identische Fatalismus. Wenn alles mit Notwendigkeit geschieht, so heißt es an jener Stelle der Hermenienschrift, so bleibt für menschliches Handeln und die ihm vorangehende Deliberation kein Raum übrig. Es ist die Tatsache, daß menschliches „Überlegen“ und das ihm entspringende Handeln vielfach in den Lauf der Dinge eingreift, die hier Aristoteles zu einem Protest veranlaßt gegen die Mechanisierung des gesamten irdischen Geschehens. Es darf nicht unbemerkt bleiben, daß er dabei nicht eigentlich vom menschlichen Willen spricht, somit dem Fatalismus gegenüber nicht sowohl die sogenannte Willensfreiheit, als die Fähigkeit der „Überlegung“, des „mit sich zu Rate Gehens“ und des dadurch bedingten Handelns betonen will. Wäre er aufgefordert worden, seinen

Umblick zu erweitern, so hätte er sicherlich nicht geleugnet, daß diese „Überlegungen" jedesmal selbst eine Vorgeschichte besitzen, daß sie durch den Kenntnisstand und die Denkfähigkeit des Überlegenden bestimmt werden, daß sie vor allem, was der Philosoph anderwärts selbst aufs nachdrücklichste anerkannt hat, von seinen Affekten ihre eigentümliche Färbung empfangen.[1] Diesmal hat jedoch der Unterschied zwischen dem, was später Epikur die „automatische Notwendigkeit" genannt hat (der kausalen Verkettung rein materieller Vorgänge), einerseits und dem Eingreifen menschlicher Geistesprozesse und der durch sie bedingten Willenshandlungen in das Weltgeschehen andererseits einen so tiefen Eindruck auf ihn gemacht, daß er die, beiden Arten von Vorgangsreihen gemeinsame kausale Natur zeitweilig aus dem Auge verliert. Hier hätte man Aristoteles an den alten, in seiner Wertschätzung nicht eben hochstehenden Heraklit erinnern können, von dem wir es rühmen durften, „daß er allumfassende Verallgemeinerungen gewonnen hat, welche die beiden Bereiche menschlicher Erkenntnis (das Natur- und das Geistesleben) wie mit einem ungeheuren Bogen überwölbten" (I [4] 53). Obenan unter diesen Einsichten stand die Anerkennung der allwaltenden, hier und dort gleich sehr herrschenden Gesetzmäßigkeit. Mochten die späten Nachfolger Heraklits, die Begründer der Stoa, ihrerseits über dem, was dem psychischen mit dem physischen Geschehen gemeinsam ist, nur allzuoft den tiefgreifenden Unterschied beider übersehen und dadurch zum Fatalismus hinneigen: es bleibt das unvergängliche Verdienst des eigentlichen Ausgestalters der stoischen Doktrin, Chrysipps, daß er zum erstenmal die deterministische, die ausnahmslose Herrschaft der Kausalität rückhaltlos anerkennende, von der fatalistischen, den Anteil menschlicher Willensakte an der Gestaltung der Wirklichkeit ignorierenden Lehre aufs strengste geschieden hat.

Siebzehntes Kapitel.

Die Seelenlehre des Aristoteles.

(Schluß: Die Lehre vom Nūs oder der Vernunft.)

Wir schlagen den zweiten der Wege ein, die aus den Niederungen der ‚Phantasie" zu den höheren Gestaltungen des menschlichen Geisteslebens führen (vgl. S. 156). Oder genauer gesprochen: wir haben diesen Weg bereits wiederholt betreten. Schon da

wir von den aristotelischen „Beweisprinzipien" handelten, konnten wir als das Werkzeug, das der Gewinnung dieser wie aller anderen „ersten" Wahrheiten dient, die Induktion erkennen (S. 61).[1] Noch früher hörten wir von dem Stufengang, mittels dessen die Seele von dem ersten verfestigten Abbild eines empfangenen Sinneseindrucks bis zu Kunst und Wissenschaft, d. h. zu der reinen sowohl als zu der auf die Praxis angewandten Theorie emporsteigt (S. 44 f.). Als die ersten Staffeln, die sie hierbei erklimmt, haben sich uns die Erinnerung, dann die aus mehrfacher Wiederholung gleicher Eindrücke entstehende Erfahrung geoffenbart, die nichts anderes als eine „Vielheit von Erinnerungen an denselben Gegenstand bedeutet". Aus der Erfahrung wieder, oder besser: aus allem „Allgemeinen, was als ein Einheitliches aus dem Vielen erwächst und in der Seele zu festem Bestand gelangt", sahen wir endlich Kunst und Wissenschaft entspringen.

Je nachdem den einzelnen Arten empfindender Wesen nur die niedrigeren oder auch die minder elementaren dieser Verrichtungen zu eigen sind, nehmen sie in der Gesamtheit der tierischen Welt einen tieferen oder einen höheren Platz ein. Den einen, den zuunterst stehenden Gliedern der Tierreihe soll bloße Sinneswahrnehmung, den anderen auch die Erinnerung, wieder anderen durch die Vermittlung des Gehörssinnes die Fähigkeit des Lernens — ein der Entwicklung der Intelligenz überaus dienlicher, aber, wie das Beispiel der Bienen lehre, dazu nicht unbedingt erforderlicher Vorzug — beschieden sein.[2] Die übrigen animalischen Wesen nun „leben in Phantasie- und Erinnerungsbildern, haben aber an der Erfahrung", der Vorstufe der Wissenschaft, „nur geringen Anteil". Lediglich den Menschen eigne wahrhaftes Verständnis, die Fähigkeit, allgemeine Begriffe zu bilden, und damit die höchste Form der Erkenntnis.

Es ist nicht eine direkt überlieferte Tatsache, wohl aber eine auf dem Wege der Schlußfolgerung zum höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit zu erhebende Annahme, daß der Gründer des Peripatos mit diesen Gedankengängen den Spuren eines unseren Lesern längst bekannten Originaldenkers, des pythagoreïsierenden Arztes Alkmeon von Kroton, gefolgt ist (vgl. I⁴ 124).[3] So steht uns denn wieder einmal der Asklepiade in Aristoteles vor Augen (vgl. Kap. VI). Der Gegenspieler des Empirikers, der Platoniker, wird uns sofort in seiner von Mystik nicht völlig freien Lehre vom Nūs oder der Vernunft begegnen.

2. Diese in ihrem letzten Grunde auf Anaxagoras zurückgehende Lehre bildet einen der meist umstrittenen Bestandteile des aristotelischen Systems. Schon Theophrast, der unmittelbare Schulnachfolger des

Stagiriten, hat mit ihren Schwierigkeiten vergeblich gerungen. Daß er ihres Verständnisses nicht völlig Herr ward, ist freilich mehr, als wir behaupten können. Wie man aber naheliegenden Einwürfen gegen die Hauptsätze dieser Doktrin begegnen, wie man sie wider Angreifer erfolgreich verteidigen könne, das wußte er offenbar nicht. Bringt er doch in einem uns aufbewahrten kostbaren Bruchstück ungelöste Aporien in nicht geringer Zahl und mit großem Nachdruck vor, so daß wir eher die Stimme eines Widersachers als jene eines Jüngers zu vernehmen glauben.[1] Eines darf man aus diesem Sachverhalt mit höchster Wahrscheinlichkeit schließen: daß nämlich der Urheber der Lehre vom Nūs dieselbe nicht etwa außerhalb der uns erhaltenen Schriften klarer und vollständiger als in diesen dargelegt und so ihr Verständnis dem Zweifel entrückt und ihre Geltung gesichert hat.

An Platon, und zwar an die Altersphase seiner Spekulation, erinnert uns sogleich der auf die Fortdauer des Vernunftprinzips bezügliche Teil der aristotelischen Lehre. Während die Seele unserem Philosophen im übrigen zwar nicht als etwas Körperliches, wohl aber als ein am organischen Körper Haftendes, von ihm nicht Ablösbares gilt, wird für das Vernunftprinzip im Menschen derselbe Vorzug beansprucht, den der platonische „Timäos" der „vernünftigen Kopfseele" zuerkannt hat (vgl. II⁴ 341). Freilich ist auch diese Unsterblichkeit für Aristoteles keine individuelle. Das Vernunftprinzip, das noch vor seiner Geburt jedem einzelnen Menschenleib eingepflanzt wird, kehrt nach dessen Auflösung dorthin zurück, woher es gekommen war: in den Himmelsraum, mit seinem unstofflichen, genauer: mit seinem aller sonstigen physikalischen Eigenschaften entkleideten, jedoch den Raum erfüllenden und in ihm sich bewegenden Äther.[2] Mit dieser Anschauung steht Aristoteles auf dem Boden einer altertümlichen und populären Denkweise, der wir bei Epicharm nicht weniger als bei Euripides begegnet sind und die um die Wende des 5. Jahrhunderts zu Athen geradezu die herrschende gewesen ist (vgl. II⁴ 65f. und 319f.). Hier hat also Platons Jünger zwischen der Lehre seines Meisters und dem zu seiner Zeit gangbaren Glauben vermittelt. Der ersteren entnahm er die Beschränkung der Unsterblichkeit auf den Vernunftteil der Seele, dem letzteren die Rückkehr unseres unsterblichen Teils zum Himmelselement und das Erlöschen des individuellen Bewußtseins.

3. Nach den Motiven dieser Neuerung haben wir nicht weit zu suchen. So bestimmt und nachdrücklich Aristoteles die enge Verflechtung des Individuell-Seelischen mit dem Individuell-Leiblichen betont, so entschieden er sich daher gegen „das Eingehen beliebiger Seelen in be-

liebige Körper“ wendet (vgl. S. 144f.): die Gründe dieser seiner Stellungnahme gegen pythagoreïsche und verwandte Lehren verlieren ihre Kraft, sobald und insoweit die Seele als ein rein intellektueller Faktor betrachtet wird. Mochte immerhin die stärkere oder schwächere Empfänglichkeit für gewisse Affekte erfahrungsgemäß mit dem körperlichen Habitus der verschiedenen Individuen verknüpft erscheinen; mochte dasselbe auch von den Widerständen gelten, die der intellektuellen Tätigkeit hemmend im Wege stehen; mochte man somit den Zornmut des einen oder den Stumpfsinn des anderen in ihrer leiblichen Beschaffenheit angelegt glauben; die Denkfähigkeit selbst, sowie sie und insofern sie in Wirksamkeit tritt, zeigt bei allen die gleichen Züge. Es gibt keine individuellen Verschiedenheiten in der Art, wie A und B über die Unverträglichkeit einer Bejahung mit der ihr kontradiktorisch entgegengesetzten Verneinung oder über die Schlüssigkeit eines regelrechten Syllogismus urteilen. So begreift man es, daß der Träger der rein intellektuellen Tätigkeit als ein allen Menschen gemeinsamer, von allen individuellen und leiblichen Besonderheiten losgelöster und eben darum auch von dem Banne der Sterblichkeit befreiter Faktor gelten konnte, dessen Ursprung unmittelbar an die Gottheit geknüpft, und der nur mit jener Art von Stofflichkeit ausgestattet ward, die von allem grob Materiellen am weitesten entfernt ist. So vermögen wir denn jenen berühmten Ausspruch unseres Philosophen zu verstehen: der Nūs allein komme von außen in den Menschen und sei allein göttlich; seine Betätigung sei an keine körperliche Betätigung gebunden.[1] „Göttlicher“ freilich „als die sogenannten Elemente“ heißt ihm in unmittelbarer Nachbarschaft dieser Äußerung der Träger jeder Seele überhaupt, das in jeden lebenden Keim eingeschlossene Warme, das „Pneuma“ (der Lebenshauch). Enthält jedoch dieser warme Lebenshauch bei den unvernünftigen Lebewesen einen Stoff, der jenem, aus dem die Sterne gebildet sind, nur „analog“ ist, so ist der Nūs an den Himmelsstoff oder Äther selbst gebunden und darum allein wahrhaft göttlicher Art. Diesen Abstufungen entspricht auch der Fortschritt der Verfeinerung, der vom bloßen Stoff zur reinen Form hinaufführt. Diese Stufenfolge nimmt, wie wir sahen, schon innerhalb der Reihe der Elemente ihren Anfang (vgl. S. 70). Wie das Feuer unter diesen am meisten Form ist, so übertrifft in diesem Betracht augenscheinlich der beseelende Lebenshauch auch noch das Feuer, während der Himmelsäther als der Träger des Nūs den höchsten Platz in dieser Stufenreihe einnimmt, der Nūs selbst aber geradezu als reine, stofflose Form bezeichnet wird. Mag uns dieser Analogismus immerhin einigermaßen spielerisch anmuten: man begreift es, daß der zuhöchst stehende, allem grob Stofflichen am weitesten entrückte Seelenteil als das

Vehikel der verfeinertsten Geistesfunktionen, als das Erkenntnisprinzip betrachtet wird, dem der Mensch das Wissen von den obersten und allgemeinsten Abstraktionen verdankt. So erscheint denn der Nūs auf der einen Seite als stofflose oder nahezu stofflose Stofflichkeit und heißt auf der anderen „die Form der Formen".

4. Auch der Kritik freilich haben jene Darlegungen manch eine Handhabe geboten. Schon Theophrast fragt, warum denn der Nūs, wenn er bereits in den Embryo als ein fertiger eingeht, sich erst so spät betätige.[1] Warum zeigt das Kind sich als vernunftlos? Welches sind die Bedingungen und die Begleitumstände des Erwachens der Vernunft? Man möchte glauben, daß auch schon der Urheber der Lehre diesen so naheliegenden Einwand vernommen oder aber, daß er ihn selbst vorweggenommen hat. Was man für seine Antwort halten kann, das mag, wer hochtönende Worte liebt, so kennzeichnen, daß er den Stagiriten das Prinzip der Entwicklung durch jenes der Anpassung ersetzen läßt. Auf die Vorstellung, daß wir erst durch allmähliche Gewöhnung an den Glanz der höchsten Wahrheiten diese wahrzunehmen befähigt werden, führt wenigstens der Vergleich des „Nūs unserer Seele" mit den Augen der Nachttiere, die vom Tageslicht geblendet werden. Denn da Aristoteles dem Nūs die Befähigung zum Erfassen jener Wahrheiten gewiß nicht absprechen will, so ist es wohl keine müßige Vermutung, wenn wir ihm den Gedanken leihen, daß die volle Erkenntnis derselben dadurch bedingt sei, daß das Erkenntnisorgan sich ihnen anpasse und sich an sie gewöhne. Danach würde der Nūs in der Zeit, in der der Mensch heranwächst und reift, zwar nicht eigentlich selbst erstarken; wohl aber würde es ihm ähnlich ergehen wie dem Auge, das den Glanz eines allzu grellen Lichtes allmählich ertragen lernt.

Eine andere der theophrastischen Aporien gilt der Herkunft „des Vergessens, der Täuschung und der Unwahrheit". Wie läßt sich — das ist augenscheinlich der Sinn seiner Frage — der Verlust, die Trübung, die Verkennung der Wahrheit mit der Annahme vereinigen, daß uns ein seiner Natur nach göttliches, unvergängliches und unveränderliches Erkenntnisprinzip innewohnt? Doch folgt hier dem Hervorheben der Schwierigkeit mindestens ein Ansatz zu ihrer Lösung. Theophrast fügt nämlich wie zweifelnd hinzu: „Oder etwa durch die Mischung?"[2] Damit weist er auf einen von uns noch nicht berührten Hauptpunkt der aristotelischen Vernunftlehre hin. Es soll nämlich im Menschen ein zwiefacher oder, wenn wir genau zusehen, sogar ein dreifacher Nūs vorhanden sein: der wirkende, der leidende und die Mischung beider. Der erstere ist das eigentlich göttliche und ewige Prinzip; er ist ganz und gar Energie

und Aktualität: er ist unablässig wirksam, wenn wir auch seiner Wirksamkeit nicht immer gewahr werden. (Man wird hier, nebenbei bemerkt, an Lichtenbergs sinniges Wort: „Es denkt in uns“ erinnert.) Diesem aktiven Prinzip steht ein Element der Empfänglichkeit oder des Leidentlichen gegenüber, dem Stoff und der Potentialität in ihrem Gegensatz zur Form und zur Aktualität vergleichbar. Man möchte von einem Mittler zwischen der Kraft des göttlichen und der Schwäche des menschlichen Wesens sprechen. Der tätige Nūs bewirkt alles, der leidende erfährt alles; jener ist unsterblich, dieser ist es nicht. In betreff der Eigenart des leidenden Vernunftprinzips ist Aristoteles noch wortkarger als in Ansehung des wirkenden Nūs. Man darf wohl nicht ohne Grund vermuten, daß der Stagirit selbst dessen Rolle nur in dämmerigen Umrissen erblickt hat und daß seine Gedanken nicht nur für den Leser, sondern auch für ihn selbst voller und deutlicher Ausführung ermangelt haben. In gewissem Sinne — so umschreibt ein antiker Erklärer die Meinung Theophrasts — sollen die zwei Arten des Nūs zwei Wesenheiten, in einem anderen Sinne nur eine sein, gleichwie das aus Form und Stoff Zusammengesetzte Eines ist.

5. Reich an Rätselfragen ist dieses ganze, von Aristoteles zumeist nur andeutungsweise behandelte Thema. Wie sollen wir die vom Stagiriten behauptete Identität des Nūs mit seinem Gegenstand verstehen?[1] Wie sie nicht zu verstehen ist, das läßt sich freilich mit mehr als annähernder Sicherheit erkennen. Eine Verwechslung der Funktion oder Tätigkeit mit ihrem Objekt darf man Aristoteles nicht zutrauen. Ebensowenig konnte er die bloße Subjektivität der durch den Nūs erkannten Wahrheiten behaupten wollen. Vergleicht er doch — von allem anderen abgesehen — den wirkenden Nūs mit dem Licht, das die zwar nur potentiell, aber doch objektiv vorhandenen Farben sichtbar macht und zu eigentlicher Aktualität erhebt. Die richtige Deutung jenes Ausspruchs dürfte vielmehr, so meinen wir, die folgende sein. Jedes Erkenntnisvermögen ist als solches eben ein bloßes Vermögen, bloße Potentialität. Um aktuelle Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes zu werden, muß es durch diesen aktualisiert werden, muß dessen Form in sich aufnehmen. Und dies gilt, in solcher Allgemeinheit, von der Wahrnehmung wie vom Denken. Allein, nehme ich einen Gegenstand sinnlich wahr, so bleibt neben seiner von mir erkannten Form immer noch der mit dieser verbundene Stoff übrig als ein bloß tatsächlich gegebenes, vom Geist nicht durchdrungenes Material, gleichsam als ein dunkler Rückstand. Ganz anders, wo die Erkenntnis sich nicht (als sinnliche) auf das konkrete Ding, auf das aus Stoff und Form Zusammengesetzte, sondern

(als denkende) auf den Begriff und das Wesen, auf die reine Form selbst richtet. Wird eine solche stofflose Form in den Geist aufgenommen, dann — so meint der Philosoph — bleibe außerhalb desselben kein Rückstand zurück, ein solches Erkenntnisobjekt werde demnach ganz erkannt, ganz vom Geist durchdrungen, ganz in ihn aufgehoben. Insofern darf der Nūs mit seinem Gegenstand identisch heißen.

Ferner: wie mag wohl Aristoteles zu der Behauptung gelangt sein, der wirkende Nūs sei in uns unablässig tätig, während unser Bewußtsein uns von dieser Unablässigkeit des Denkprozesses keine Kunde gibt? Die bloße Voraussetzung etwa, es gebe keinen traumlosen Schlaf und somit keine Unterbrechung des Bewußtseinslebens, wäre keine zulängliche Stütze derselben. Denn eines ist die Annahme, daß das Spiel der Vorstellungen, die „Phantasie", in uns niemals feiere, ein anderes die Behauptung, daß der eigentliche Intellekt, die höhere Denktätigkeit, ohne jede Unterbrechung in uns walte. Eine bessere Auskunft könnte die Wahrnehmung zu liefern scheinen, daß das Ergebnis einer begonnenen Denkarbeit bisweilen plötzlich vor dem Forschenden steht, ohne daß er sich des Weges bewußt ist, der ihn zu diesem Ziele geführt hat. Doch auch, uns hierbei zu beruhigen, wird uns nicht eben leicht gemacht. Sahen wir doch, wie der Stagirit einem nahe verwandten Problem gegenüber ohne die Annahme unbewußter Denkakte sein Auslangen gefunden hat (vgl. S. 149 f.). Wenn wir unser Bemühen, uns etwas Vergessenes ins Gedächtnis zurückzurufen, auch ohne unser Wissen, ja wider unseren Willen fortsetzen müssen, so sollte das auf die Fortdauer des durch jenes Bemühen einmal eingeleiteten physiologischen Prozesses zurückzuführen sein. Doch ist es freilich nicht unmöglich, daß dem Philosophen diese Auskunft für eine in seiner Schätzung tiefer stehende Sphäre auszureichen, den Leistungen des eigentlichen Intellektes gegenüber jedoch zu versagen schien. Die wahrscheinlichste Erklärung ist aber wohl die folgende. Sobald Aristoteles von der Immaterialität des wirkenden Vernunftprinzips überzeugt war, mochte er sich sagen, daß das Unstoffliche, wenn es je untätig wäre, nicht durch ein Stoffliches, also der Aktualität ferner Stehendes zur Tätigkeit angeregt werden könnte, ebensowenig aber auch durch ein anderes Unstoffliches, da es im Bereiche des Stofflosen keinen Wechsel und keine Veränderung gibt. Von solchen Erwägungen sowie vielleicht überdies durch die Analogie der Denktätigkeit mit der niemals aussetzenden Bewegung der gleichfalls „göttlichen", im Himmelsraume, dem ja auch das Vernunftprinzip entstammt, heimischen Gestirne geleitet, mochte er zu jenem Glauben an die unablässige Tätigkeit des wirkenden Nūs gelangt sein.

Der Nūs, den jetzt unser Körper beherbergt, ist von Ewigkeit her

vorhanden, tätig und lebendig; wir besitzen aber keinerlei Erinnerung an dieses sein Vorleben, wie wir uns ja auch seines niemals unterbrochenen Wirkens in uns selbst nicht bewußt sind.[1] Diesen Widerspruch zwischen jener Voraussetzung und diesem Zeugnis unseres Bewußtseins galt es zu erklären. Den Weg zur Erklärung hat (so scheint es) die folgende Erwägung gebahnt. Die Geisteskraft, welche Eindrücke bewahrt, sei identisch oder doch aufs engste verwandt mit jener, die Eindrücke empfangen hat. Das empfangende Geisteselement aber müsse eben dieser seiner Empfänglichkeit wegen ein abhängiges, mehr stoff- als formartiges, leidentliches, also auch Schädigungen ausgesetztes und darum vergängliches sein. In dieses, des allein vergangene Eindrücke bewahrenden geistigen Faktors Vergänglichkeit sei der Grund dafür zu suchen, daß uns alle Erinnerung an die Vorgeschichte des in jedem von uns waltenden Vernunftprinzips fehlt. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir, den Winken des Stagiriten folgend, ihn auf diesem Wege zur Spaltung des Nūs in einen wirkenden, allezeit tätigen und unvergänglichen, aber des Gedächtnisses entbehrenden und in einen leidenden, zu seiner Betätigung jeweils der Anregung bedürftigen, der Erinnerung fähigen, aber das Leben des Individuums nicht überdauernden Teil gelangen lassen.

War aber diese Spaltung einmal vollzogen, so mußte sie sich auch anderen Zwecken dienlich erweisen. Wie jenes höchste Denkprinzip eben seiner Unstofflichkeit wegen kein Intermittieren seiner Wirksamkeit zuließ, so auch keine Schwächung und keine Verderbnis. Wo eine Störung der Denkfunktionen unleugbar auftritt, dort wurde sie nun in erster Reihe jenem untergeordneten leidenden Vernunftprinzip, fernerhin dem dieses Prinzip bergenden Körper und den diesem angehörigen Organen der Vernunftbetätigung schuld gegeben. Wie die Auswechslung des Gesichtsorgans dem durch Altersschwäche Erblindeten die volle Sehkraft, so würde die Auswechslung der Vernunftwerkzeuge dem intellektuell Geschwächten die volle Denkkraft wiedergeben.[2] Damit griff Aristoteles zu der Auskunft, die den Vorkämpfern einer unzerstörbaren und unverletzlichen Seele dem widersprechenden Anschein zum Trotz allezeit zu Gebote steht. Der Spielmann ist heil, seine Kraft ist unversehrt; aber diese vermag verstimmten Saiten nur widrige Töne, den zerrissenen keinerlei Klang zu entlocken.

6. Ehe wir weiterschreiten, gilt es eine bedeutsame, bisher zumeist übersehene Unterscheidung hervorzuheben. Aristoteles spricht, und zwar, wie es seine Art ist, ohne seine Leser davon zu unterrichten, vom Nūs bisweilen in einem engeren, bisweilen in einem weiteren Sinne.[3] Bald

heißt ihm so die Denkkraft überhaupt, dasjenige, „mittels dessen die Seele Gedanken bildet und Annahmen aufstellt“; bald soll dieselbe Bezeichnung einen Gegensatz zu aller vermittelten Erkenntnis, zu allem Beweis und aller Reflexion (lógos), zum Ausdruck bringen. Die Verrichtung des Nūs heißt dann ein „Berühren“; sie wird mit der Sinneswahrnehmung verglichen, gleichsam als ein Wahrnehmen höherer Ordnung, als die Betätigung — so dürfen wir sagen — intuitiver Vernunfterkenntnis hingestellt. In diesem engeren Sinne ist der Nūs das Vermögen, Begriffe unmittelbar anzuschauen.

Schwer, wenn nicht unmöglich, ist es, diese Gedanken mit jener Gestalt der aristotelischen Erkenntnislehre vollständig in Übereinstimmung zu bringen, die uns am Schluß des logischen Hauptwerkes und desgleichen an einigen Stellen der Metaphysik entgegengetreten ist (vgl. S. 44f., auch 66f.). Von der entscheidenden Rolle, die dort für die Begriffsbildung der Sinneswahrnehmung und der Induktion zugewiesen ward, ist in jener Fassung der Lehre vom Nūs, die uns jetzt beschäftigt, nicht die Rede. Das empirische Element, welches dort und in der an Alkmeon anknüpfenden Doktrin (vgl. S. 162f.) im Vordergrund der Erkenntnislehre stand, ist hier einigermaßen zurückgetreten; man wird an jenen Rest von Platonismus erinnert, den der Stagirit niemals vollständig überwunden hat (vgl. S. 62f.). Da gilt es denn, die Grenzen, innerhalb deren diese Diskrepanz statt hat, so scharf, als es nur irgend möglich ist, zu ermitteln, jeglicher Übertreibung vor allem aufs sorglichste zu steuern.[1]

7. Jene intuitive Vernunfterkenntnis oder intellektuelle Anschauung kennt unser Philosoph nur in Ansehung der Begriffsbildung und daneben, soweit Urteile in Betracht kommen, in betreff derjenigen, die wir analytische, nicht derer, die wir synthetische nennen; er kennt sie in Rücksicht dessen, was Kant Erläuterungs-, nicht in betreff dessen, was dieser Erweiterungsurteile genannt hat. Grundlegend für die Begriffsbildung sind aber vor allem die Definitionen oder Begriffsbestimmungen. In diesem Bereiche ist der Nūs nach Aristoteles so unfehlbar, wie es die Sinneswahrnehmung in dem ihrigen ist (vgl. S. 154). Als die mehrfach erwähnten „unvermittelten Sätze“ gelten ihm sicherlich vor allem solche, die Begriffsbestimmungen darlegen oder sie entfalten.[2] Wird doch unter ihnen ein Teil des Materials verstanden, aus dem Syllogismen aufgebaut werden, was doch nur in geringem Maße auf die Axiome, d. i. auf die Normen, zutrifft, denen der Bau des Syllogismus zu entsprechen hat. Bis hierher und nicht weiter reicht die Wirksamkeit des Nūs im engeren und höheren Sinne dieses Wortes; er schaut seine Gegen-

stände, die Begriffe, nicht anders als wie die Sinne die Sinnesobjekte schauen. Neue Wahrheiten, neue Verknüpfungen (Synthesen) zu gewinnen, ist er nicht befähigt. Der Apriorismus, das sehen wir, dem wir bei Aristoteles oft, zumal in seinen physikalischen Lehren, begegnet sind, ist ein gelegentlicher, wenngleich keineswegs seltener Mißbrauch seiner erkenntnispsychologischen Prinzipien, nicht eine zu grundsätzlicher Geltung erhobene Methode.

Einen wirklichen inneren Widerspruch innerhalb der Lehre von der Vernunft glaubt man gewahren zu können. Einerseits nämlich bemüht sich Aristoteles mit nachhaltigem Ernst, den Nūs als ein bloßes Vermögen zu kennzeichnen, als eine Kraft, die vor oder außer ihrer Betätigung nichts ist, die vor dieser nicht mehr Gehalt besitzt als eine „unbeschriebene Tafel".[1] Andererseits legt er ihm Prädikate bei, wie „frei von Vermischung", „trennbar", „frei von Leiden", die man nicht füglich etwas anderem als einer Substanz (einer Wesenheit) beizulegen sich veranlaßt finden kann. Auch bedient er sich gelegentlich, indem er vom Nūs spricht, eben dieses Wortes (usía). Man mag hier darauf hinweisen, daß Betrachtungen der ersteren Art vorzugsweise auf den „leidenden" Nūs zu zielen scheinen. Allein auch das wirkende Vernunftprinzip soll ja nichts als Betätigung, Wirksamkeit, Funktion sein. Mit welchem Rechte darf es da wie ein Seiendes, Wesenhaftes betrachtet werden? Wer hierin einen Mangel an Klarheit und Folgerichtigkeit erblickt, dem läßt sich nur erwidern, daß uns in einer derartigen Hypostasierung von Abstraktionen, wie wir schon einmal bemerken mußten (S. 72f), „ein Gebrechen und eine Schwäche des menschlichen Geistes" vor Augen liegt, „die nicht für eine einzelne Richtung desselben", noch weniger für einen einzelnen Geistesheros „als charakteristisch gelten kann". Jedenfalls war sich Aristoteles, da er an die vorhin wiedergegebenen Prädikate des „wirkenden" Nūs unmittelbar die weitere Bestimmung „der Wesenheit nach reine Energie" knüpft, eines Widerspruches nicht bewußt.

Wir werden dem Nūs und seinem intuitiven Charakter in den ethischen Lehren des Stagiriten wieder begegnen.[2] Jetzt ist es die wiederholt gespriesene gottähnliche oder göttliche Natur dieses Vernunftprinzips, die uns zur Betrachtung desjenigen hinüberleitet, was nach einer Wendung, die Aristoteles in seinem Gespräch „Vom Gebete" gebraucht hat, „selbst Nūs oder etwas noch über den Nūs Erhabenes" ist: — zur Betrachtung der Gottheit.

Achtzehntes Kapitel.

Die Theologie des Aristoteles.

Der Theologie geht die Religion voran, dem systematischen Nachdenken über die göttlichen Dinge das auf diese bezügliche Ahnen und Empfinden. An religiösem Gefühl hat es Aristoteles keineswegs gefehlt. Es gewinnt in seinen Schriften nicht selten einen ergreifenden, bisweilen sogar einen überschwenglichen Ausdruck. Und das darf uns nicht befremden. Kann sich die Tiefe seines Gemütes auch nicht mit jener seines Meisters Platon messen, so flach und seicht war sein Wesen nicht, daß er für die Wunder des Naturlaufes blind, gegen die Geheimnisse der Welteinrichtung abgestumpft gewesen wäre, zu einem „Höhern, Unbekannten" nicht andachtsvoll emporgeblickt hätte. Allein sobald der Philosoph seine Ahnungen zu verdichten und ihren Inhalt in feste Formen zu gießen unternimmt, da fällt es ihm ungemein schwer, die Forderungen des religiösen Fühlens mit den Ansprüchen seines wissenschaftlichen Denkens zu versöhnen. Daß ihm der Versuch nicht gelungen ist, ein in sich geschlossenes und abgerundetes theologisches System zu schaffen, darin liegt nichts Verwunderliches. Gar bemerkenswert ist vielmehr der tiefe Ernst, mit dem er diese Aufgabe erfaßt und die gähnende Kluft zwischen jenen Forderungen und diesen Ansprüchen zu überbrücken sich bemüht hat.

Ein von pantheïstischen Zügen durchsetzter Monotheïsmus, — so darf man die Stellung kennzeichnen, die der Stagirit den großen Welträtseln gegenüber eingenommen hat. Ein weltleitendes Wesen vorauszusetzen, dazu drängte ihn, wie auch schon seine Vorgänger Xenophanes und Platon, vor allem die Überzeugung von der strengen Einheitlichkeit des Naturganzen. Wir haben den Eifer kennen gelernt, mit dem er die Einheit und Einzigkeit des Himmels verficht — einen Eifer, der ihn sogar dazu verführt, die Himmelskugel, die wir über uns zu schauen meinen, mit dem Weltall zu identifizieren (vgl. S. 100). Die Unterscheidung zwischen den vier Elementen der sublunaren Welt und dem einen Element der darüber hinausliegenden Himmelsregion, zwischen der Wandelbarkeit der ersteren und der Wandellosigkeit der letzteren, soll dieser Einheitlichkeit darum keinen Eintrag tun, weil die Welt unter dem Mond nur „einen verschwindend kleinen Teil des Alls" ausmacht.[1] Zur Versinnlichung seines Einheitsglaubens dient dem Philosophen ein

zweimal verwendetes, dem Bereich der dramatischen Kunst entlehntes Gleichnis. Die Natur sei nicht „episodenhaft“ wie „eine schlechte Tragödie“, das heißt eine solche, deren einzelne Akte und Szenen nur lose aneinander gereiht, nicht innerlich miteinander verknüpft sind. Dahin gehört es auch, wenn Aristoteles bei der Durchmusterung der naturphilosophischen Lehren jener des Anaxagoras den Preis zuerkennt mit den emphatischen Worten: „Da ward der Nūs genannt als der Urheber der Harmonie und jedweder Ordnung, wie im Bau der Lebewesen so auch in dem der Natur; und der dies aussprach, erschien wie ein Nüchterner neben seinen in den Tag hinein redenden Vorgängern“. In die billigende Anführung des homerischen Verses „Arg ist die Herrschaft Vieler, nur Einer sei Herr und Gebieter“ und die Anwendung desselben auf das Weltregiment mündet die tiefstgreifende seiner theologischen Erörterungen.

2. Doch eben die Nennung des Anaxagoras darf uns an die Schranken erinnern, die dem so laut und so nachdrücklich verkündeten monotheïstischen Bekenntnis unseres Philosophen gesetzt sind. Ein Teil dieser Schranken ist ihm mit dem Klazomenier gemein, ein anderer ist ihm eigentümlich. Beide wollten dem wissenschaftlichen Geiste, der die Anerkennung einer festen, den Dingen selbst innewohnenden Gesetzmäßigkeit verlangt, zugunsten ihres Gottes oder Geistwesens kein größeres als das ihnen unbedingt notwendig scheinende Opfer auferlegen. Demgemäß hat Anaxagoras an einen einmaligen, räumlich begrenzten Eingriff des Nūs, an den Anstoß zur rotierenden Bewegung des Weltalls, Aristoteles an die dauernde, aber gleichfalls räumlich begrenzte Anziehung, die der „erste Beweger“ auf die äußerste Himmelssphäre ausübt, eine unabsehbare Kette von Wirkungen geknüpft. Diese Wirkungen konnte aber der Nūs sowohl als der „erste Beweger“ nur dadurch hervorbringen, daß die dem Stoffe selbst eigentümlichen Tendenzen — Schwere und Leichtigkeit, wie der Klazomenier, das Streben nach den „natürlichen Orten“, wie der Stagirit annahm — mit jenen Bewegungsanstößen zusammenwirkten, beziehentlich von ihnen ausgelöst wurden. Diese uranfänglichen Tendenzen sind als die Grundlage aller zweckgemäßen Stoffverteilung hier wie dort von der höchsten teleologischen Bedeutung, zugleich aber eine ursprüngliche, von jeder Veranstaltung des Nūs oder der Gottheit unabhängige Tatsache (vgl. I⁴ 177f. und III⁴ 52f.).

Des weiteren aber läßt sich zwischen den Systemen beider Denker ein bemerkenswerter Unterschied erkennen, das gerade Gegenteil desjenigen, den man von vornherein zu erwarten geneigt sein könnte. Der

den Hylozoisten zeitlich und auch in der Auffassung seines Urwesens so nahestehende Anaxagoras ist in Ansehung seiner Naturauffassung von ihrem Einfluß freier als der vergleichsweise späte Aristoteles. Jener ist mehr mechanischer Physiker als dieser. Fehlt es beim Stagiriten doch nicht an Rückfällen in die uralte, von ihm grundsätzlich geleugnete Stoffbeseelung, an einem gleichsam atavistischen Zug, der ihm „in gewisser Art alles von Seele" — und das bedeutet für ihn doch auch von einem zweckmäßig Waltenden — „erfüllt" sein läßt (vgl. S. 140).[1] Und daß ihm die Gottheit nicht als die einzige Quelle zweckvoller Ordnung gilt, das sagt er uns ausdrücklich dort, wo er von den Zwecktendenzen der Natur selbst spricht, einmal sogar mit der Wendung: „Das will die Natur". Tritt so die Natur bisweilen gleichsam an die Stelle der Gottheit, wie etwa in jenem Worte: „Die Natur tut nichts umsonst", so werden beide gelegentlich auch in einer an das spinozistische: *deus sive natura* erinnernden Verbindung geradezu wie gleichberechtigte Faktoren nebeneinander gestellt: „Der Gott und die Natur tun nichts umsonst". Man sieht, wir haben nicht ohne Grund vom Hervortreten pantheïstischer Züge in dem Bild gesprochen, das Aristoteles vom Verhältnis seines Gottes zu Natur und Welt entworfen hat.

Ja wir haben noch zu wenig gesagt, indem wir an der zuletzt angeführten Stelle die Gleichberechtigung der Natur und der Gottheit anerkannt zu finden glaubten. Wir hätten vielmehr, so befremdlich das auch klingen mag, von einem Überwiegen des Naturprinzipes sprechen sollen. „Gott und die Natur", das besagt für Aristoteles die in der Natur waltenden, als göttliche verehrten Kräfte, nicht die Natur einerseits und daneben die für sich bestehende und selbständig wirkende Gottheit. Und zwar aus dem einfachen Grunde, weil Aristoteles der Gottheit, rein an sich selbst und für sich betrachtet, jegliches Handeln und Wirken, nicht minder jedes auf ein Wirken abzielende Streben und Wollen, und damit auch alles gute und zweckvolle Wollen, geradezu und aufs nachdrücklichste abspricht.[2] Man hat freilich diese den gangbaren Religionsvorstellungen so sehr zuwiderlaufenden Äußerungen zu entkräften sich bemüht, aber die Künstlichkeit und Nichtigkeit solcher Deutungen ist aufs überzeugendste dargetan worden.

Sind uns doch auch die Gründe dieser paradoxen Behauptungen ganz und gar nicht unbekannt. Was uns als eine Schranke der Gottheit und ihrer Macht erscheint, darin erblickt der Stagirit einen Ausfluß ihrer Vollkommenheit. Das schlechthin Vollkommenste könne nicht handeln und wirken, weil dem Handeln und Wirken ein Begehren und Verlangen, dem Begehren und Verlangen ein Bedürfen und ein Mangel vorangehen und entsprechen müssen. Menschliches Handeln sei

ein Mittel zur Erreichung von Zwecken, die in sich vollendete Gottheit könne aber nicht nach einem außer ihr liegenden Zweck und Ziele streben. Auch die Reihe der Tugenden oder moralischen Trefflichkeiten durchmustert Aristoteles mit dem Ergebnis, daß für deren Betätigung und somit auch für sie selbst im Wesen der Gottheit kein Raum sei. Das gilt nicht nur von der Tapferkeit und der Enthaltsamkeit, das heißt von der Überwindung von Gefahren und Verlockungen, die ja für das vollkommenste Wesen nicht vorhanden sein können, sondern auch von der Gerechtigkeit, mit der seltsamen Begründung, diese setze einen Güteraustausch oder sonstigen geschäftlichen Verkehr voraus. Ja selbst die Güte, die von Platon mit dem göttlichen Prinzip identifiziert ward, findet, im Sinne des Wohlwollens oder der Liebe verstanden, in diesem Idealbild keine Stelle. Alles, woran menschliche Tugend sich übt und äußert, darf, mit dem Maße des höchsten Wesens gemessen, „kleinlich und unwürdig" heißen.[1] Was so als alleiniger Lebensinhalt der Gottheit übrig bleibt, werden wir bald erfahren.

Hier möge vorerst die Bemerkung einen Platz finden, daß der aristotelische Theïsmus, so bedeutungsvoll er auch für die Geschichte der Theologie geworden ist, für das religiöse Leben der Menschheit so gut als nichts bedeutet hat. Wird doch von ihm die Gottheit in eine Höhe erhoben, aus der kaum mehr ein Pfad in die menschlichen Niederungen herabführt. Nicht von dem liebenden und erbarmungsreichen Vater, nicht von dem lohnenden und strafenden Richter, aber auch nicht von dem fürsorglichen Weltbaumeister ist in dieser Gotteslehre irgendwie die Rede. Indem Aristoteles seinen Gott jeder, selbst der entferntesten Beziehung zu menschlicher Schwäche entrücken will, verurteilt er ihn zugleich zu so gut wie völliger praktischer Bedeutungslosigkeit. Daß solch ein Gott nichts wirkt und nichts leistet, das gilt noch in einem ganz anderen als im aristotelischen, man möchte sagen, in einem für seine lebensvolle Wirklichkeit verhängnisvollen Sinne!

3. Woher aber, so fragen wir, kommt dieser Widerspruch zwischen Ausführung und Absicht? Ein „Herr und Gebieter" wird auf den Weltenthron erhoben. Der Erfolg aber ist kaum ein anderer, als wenn der Weltenthron leer geblieben wäre. *Le roi règne, mais ne gouverne pas* — selbst diese Formel des konstitutionellen Königtums würde der Stellung des aristotelischen Weltherrschers kaum gerecht werden.

Zwei Denkmotive scheinen zur Erzeugung jenes grellen Widerspruchs zusammengewirkt zu haben: die Scheu vor jeder Störung des gesetzmäßigen Naturlaufs und die Flucht vor allem Anthropomorphismus. Zwei höchst achtbare Beweggründe, deren erster allerdings auch bloß zu jener „Leugnung übernatürlicher Eingriffe" und zu jener An-

sicht von dem „göttlichen Urquell" des gesetzlichen Naturgeschehens leiten konnte, die uns schon bei Hippokratikern begegnet sind (vgl. I[4] 258). In ihrer Vereinigung aber, und mit äußerster Strenge verfolgt, führen jene beiden Motive über jede Gotteslehre hinaus, und wer sich ihrer Führung ohne Vorbehalt überläßt, langt zuletzt beim Agnostizismus an. Das „Unerkennbare" Herbert Spencers, das „weder erkennende noch auch erkennbare Eine" Plotins (vgl. II[4] 518), das sind die angemessenen Formeln zur Umschreibung eines aller anthropomorphen Bestimmungen entledigten Gottesbegriffes. Aristoteles ist allzuweit oder er ist nicht weit genug gegangen. Wäre er minder radikal, oder aber noch radikaler verfahren, er hätte gleich sehr eine Darstellung vermieden, die seiner Gotteslehre den Stempel des Grotesken aufdrückt.

Aller Mythologie hat der Stagirit beherzt den Rücken gekehrt. Er kennt sie nur als „mythische Zutat", als die „mythische Gestalt" der Wahrheit; aber wie wenig bleibt ihm als Kern dieser Schale übrig, nachdem er in jeder Art des Handelns, des Wirkens und Wollens, nicht minder in jeder Art von moralischer Trefflichkeit einen Rest von Anthropomorphismus entdeckt und diesen mit entschlossener, wenngleich schonender Hand aus dem Bilde seiner Gottheit entfernt hat![1] Selbst dieses Wenige freilich bliebe nicht übrig, wenn Aristoteles es hier nicht an strenger Folgerichtigkeit einigermaßen fehlen ließe. Alles Handeln ward, da es nur einem Mangel und einer Bedürftigkeit entspringen könne, der Gottheit abgesprochen, aber eine Art der Betätigung wird ihr dennoch zuerkannt, nämlich die sie mit der höchsten Seligkeit erfüllende beschauliche Betrachtung. Als ob nicht auch die Erkenntnislust eine vorangehende Unwissenheit voraussetzen würde und als ob eine Intelligenz durch ein Wissen, das ihr so geläufig wäre, wie uns der Satz, daß $2 \times 2 = 4$ ist, beseligt werden könnte! Alles Wirken ferner wird der Gottheit aberkannt, aber sie soll trotzdem der Urquell aller himmlischen und irdischen Bewegung sein, freilich nur, indem sie die Welt wie ein geliebter Gegenstand den Liebenden bewegt (vgl. S. 94f.), indem sie also, selbst in Ruhe verharrend, eine übermächtige Anziehung ausübt. So durchbricht der Stagirit an zwei Punkten die selbstgezogenen Schranken. Nur indem er, seinen eigenen grundsätzlichen Erklärungen zuwider, die Gottheit mit einem letzten Rest von Menschenähnlichkeit begabt, entrinnt er der Nötigung, eingestehen zu müssen, daß uns jeder Einblick in ihr Wesen verwehrt ist.

4. Konnten wir uns hier einer einschneidenden Kritik nicht enthalten, so sind wir doch weit davon entfernt, damit dem großen Denker nahetreten zu wollen. Seine Inkonsequenzen erweisen sich dem genauer

Prüfenden als das kaum vermeidliche Ergebnis miteinander ringender Kräfte. Stark war in Aristoteles der wissenschaftliche Geist, nicht ganz schwach auch das religiöse Bedürfnis. Die beiden Strömungen mußten aufeinander treffen. Dem Gestaltungsdrang des religiösen Sinnes begegnete die dessen Gestaltungen zersetzende Einsprache des kritischen. Ein Abkommen war unvermeidlich. Daß dieses nicht ganz und gar auf Kosten des einen oder des anderen der zwei streitenden Elemente erfolgt ist, das spricht für das seelische Gleichgewicht des Stagiriten; daß aber die logische Strenge alles in allem dabei noch weniger zu Schaden kam als der einigermaßen verkümmerte Religionstrieb, das war bei einem Manne zu erwarten, der in erster Reihe Denker, erst in zweiter Linie Religionsbildner gewesen ist. Die Verkümmerung seiner religiösen Schöpfung aber, die so dürftige Ausgestaltung seines Gottesbegriffes, sie macht es wieder erklärlich, daß das Bild eines transzendenten Gottes, das zu zeichnen Aristoteles eigentlich gesonnen war, in seinem Geiste doch vielfach von pantheïstischen Elementen überwuchert wird. Eben weil der Weltbeherrscher im aristotelischen System der Welt so sehr entfremdet, ja nur durch die dünnsten Fäden mit ihr verknüpft ist, weil hier, wie richtig bemerkt ward, „eine fast eisige Kälte zwischen Gott und der Welt sich zeigt", kann die Vorstellung eines solchen Gottes dem religiösen Bedürfnis des Philosophen nur eine gar wenig zulängliche Befriedigung gewähren.[1] Und darum versagt es sich dieser nicht, die Befriedigung dort zu suchen, wo sein systematisches, auf Ausmerzung des Hylozoismus gerichtetes Denken ihm sie zu finden eigentlich verwehrt hat: in der von göttlichen Kräften durchwalteten, von Zielstrebigkeit erfüllten Natur gleichwie in den Gegenständen und in den Schöpfungen ihres Wirkens.

Doch um volle Billigkeit walten zu lassen, tut es not, das Gewollte noch genauer, als es bisher geschehen ist, vom Erreichten zu unterscheiden. Der Absicht des Philosophen zufolge sollte Gott nichts weniger als ein Lückenbüßer sein. Vielmehr war die Theologie dazu bestimmt, die Krönung des aristotelischen Gedankenbaues, die Brücke zwischen Ontologie und Naturwissenschaft, zu bilden. In Gott sollen die begriffliche oder formale, die Zweck- und die Bewegungsursache zusammentreffen. Es soll, wie der namhafteste Historiker der antiken Philosophie treffend bemerkt hat, die Ewigkeit der Welt „mit ihrer Abhängigkeit von einer außerweltlichen Gottheit" vereinigt werden, während die Zurückführung des Daseins, der Ordnung oder der Bewegung „des Weltgebäudes auf bestimmte", als zeitliche Vorgänge gedachte „Akte der Gottheit" seiner Anfangslosigkeit widersprechen würde.[2] Nur wie diese großen Absichten erfüllt werden, darüber gewähren uns die aristotelischen Äußerungen keinerlei befriedigenden Aufschluß. Schwer ist es schon zu

verstehen, inwiefern das göttliche Wesen, das einerseits räumliche Bewegungen hervorruft, andererseits in beseligender Selbstschau dahinlebt, die oberste Zweckursache sein könne. Zu nicht minder schweren Bedenken gibt die Behauptung Anlaß, daß jener Bewegungsimpuls in einem Verlangen des Körperlichen nach dem Göttlichen seinen Ursprung habe. Zur Bezeichnung der Einwirkung, die dieses auf jenes nach der Ansicht des Stagiriten üben soll, haben wir uns vorhin des Wortes „Anziehung“ bedient. Doch ist dieses einigermaßen irreleitend. Denn wenn wir Modernen von einer physikalischen Anziehung sprechen, so gebrauchen wir, mindestens die klarsten Köpfe unter uns, mit Bewußtsein ein Bild, das reale Tatsachen beschreiben, nicht sie erklären soll. Anders Aristoteles. Sein Absehen ist in solchen Fällen auf eine Erklärung gerichtet. Und so hat mindestens schon sein Schulnachfolger Theophrast jene Worte, Gott bewege die Welt „wie ein geliebter Gegenstand“ (S. 94f. und 176), verstanden. Hat er doch, die bloß bildliche Auffassung dieser Worte ausdrücklich abweisend, den folgenden tiefgreifenden Einwand nicht zurückgehalten: „Wenn aber ein Begehren, zumal ein auf das Beste gerichtetes, mit Seelentätigkeit verbunden ist, dann wären ja, wenn (von Begehren) nicht etwa bloß *per analogiam* und gleichnisweise die Rede sein soll, die (durch ein solches) bewegten Körper beseelt.“ So vermochte schon der vertraute Jünger des Stagiriten sich der Einsicht nicht zu verschließen, daß dessen Lehre von der Weltbewegung, folgerecht zu Ende gedacht, zu einem Rückfall in die Stoffbeseelung führt.

Den Götterglauben hat Aristoteles aus einer zweifachen Quelle abgeleitet: aus dem Eindruck, den einerseits die Himmelsphänomene, ihre Ordnung und Zweckmäßigkeit, andererseits die Seelenphänomene auf die Menschen der Vorzeit hervorgebracht haben.[1] In letzterer Rücksicht hat er in einer seiner populären Schriften an die prophetischen Träume sowie an die Weissagungen Sterbender erinnert: derartige Offenbarungen, welche die in der Todesstunde noch mehr als im Schlaf von der Außenwelt, ja vom Körper selbst geschiedene Seele erfahre, hätten der Vorzeit als ein Erzeugnis göttlicher Eingebung gegolten. Den Lehrschriften ist diese Stütze des Gottesglaubens fremd. Man hat somit die Wahl, in jenem Hinweis entweder bloß eine, übrigens auf Stellen der homerischen Gedichte gegründete Mutmaßung in betreff der primitiven Theologie oder überdies eine von dem Philosophen selbst gebilligte Ansicht ausgesprochen zu finden, die, zumal in Anbetracht der in seinen Lehrschriften dargelegten rationalisierenden Auffassung der Traumgesichte (vgl. S. 152f.), einer früheren Phase seines philosophischen Denkens angehören müßte. Wir selbst vermögen es nicht, diese letztere, von sehr beachtenswerter Seite geäußerte Annahme zu teilen.

5. Gern benützen wir übrigens diesen Anlaß, um auf einige methodische Regeln hinzuweisen, die nur allzu häufig, insbesondere dort, wo moderne Darsteller eine ihrer Lieblingsansichten bei Aristoteles wiederzufinden wünschen, außer acht gelassen werden. Wo es sich darum handelt, auf Grund mehrerer, nicht durchaus zusammenstimmender Äußerungen des Philosophen seine ernstliche philosophische Überzeugung festzustellen, da gebührt den Lehrschriften jederzeit der Vorzug vor den populären und eben darum volkstümlichen Meinungen sich mehrfach anbequemenden, überdies uns nur in fragmentarischen Überresten und ohne Angabe der Personenverteilung erhaltenen Dialogen. Ferner aber: auch innerhalb der Lehrschriften müssen wir zwischen den systematischen, ein Thema geflissentlich behandelnden Erörterungen einerseits und gelegentlichen, in einen anderen Zusammenhang eingestreuten und gar leicht durch diesen modifizierten Äußerungen und Anspielungen andererseits sorgfältig unterscheiden. Auch gewinnt es der Stagirit keineswegs immer über sich, auf eine der jeweils verfochtenen These günstige Beweisführung darum zu verzichten, weil die Prämissen, von denen diese ausgeht, mit seinen persönlichen Überzeugungen nicht in vollem Einklang stehen. Bisweilen freilich beschwichtigt er, so möchte man sagen, sein kritisches Gewissen durch die hypothetische Gestalt, die er seiner Argumentation verleiht („wenn es anders so steht, daß . . .“), oder durch eine ihr beigefügte Einschränkung („wie man wohl meint“, oder: „wie es zu sein scheint“). Allein er mag das tun oder unterlassen: die Freude an der Häufung von Beweisgründen (vgl. S. 118), die Lust an der Betätigung seiner dialektischen Virtuosität, der Wunsch, eine gegnerische Meinung unter der Menge nicht weniger als unter der Wucht der Einwürfe gleichsam zu begraben, endlich auch seine Achtung vor allem Traditionellen, worin er so gern mindestens Ahnungen und Spuren der Wahrheit erkennt, — all das vereinigt sich dazu, ihn in der Verwendung von Argumenten nicht allzu wählerisch und nicht selten auch einem Wechsel seines Standpunktes geneigt zu machen.

So gibt es denn kein sichreres Mittel, sich die Einsicht in den echten Aristoteles zu verbauen, als daß man, der soeben dargelegten Umstände vollständig vergessend, jede seiner auch nur beiläufigen Äußerungen auf die Goldwage legt und, nachdem man ihnen so den Anschein der Gewichtigkeit verliehen hat, sie nun bis in ihre äußersten Konsequenzen verfolgt, um, falls sich dann ein Widerstreit zwischen den Resultaten solcher Deutekunst und der Anerkennung plan und unzweideutig ausgesprochener Lehrmeinungen ergibt, ihn zugunsten der ersteren zu entscheiden! Zu welchen Ungeheuerlichkeiten diese Unmethode verführen kann, das mag wenigstens e i n , eben dem theologischen Gebiet entlehntes

Beispiel lehren. Zum Erweis der Behauptung, daß Aristoteles seiner Gottheit nicht jedes Handeln und Wirken abspreche, ist u. a. auf einen Satz der Rhetorik verwiesen worden, der da lautet: „Das Dämonische ist entweder eine Gottheit oder das Werk einer Gottheit; wer auch nur ein solches annimmt, der setzt damit notwendig das Dasein von Göttern (man beachte auch die Vielzahl!) voraus“.[1] Das ist einfach die gekürzte Wiederholung einer von Platon dem sich und sein Dämonion verteidigenden Sokrates in den Mund gelegten Argumentation; diese wird übrigens von Aristoteles nur als eines von mehreren Beispielen für eine bestimmte Art von Beweisen (die aus einer Definition geschöpften) angeführt. Aus solchen Äußerungen einen Schluß auf den Inhalt aristotelischer Lehren zu ziehen, das darf man wohl den Gipfelpunkt einer sich selbst richtenden Willkür nennen!

6. Von den aristotelischen Gottesbeweisen haben wir einen, den teleologischen oder Zweckbeweis, bereits vorweggenommen. Wir haben auf seine unzulängliche Durchführung, auf den Widerspruch zwischen der, der Gottheit von Aristoteles zugemuteten Aufgabe und der dieser Aufgabe nicht gewachsenen Eigenart des aristotelischen Gottes, sattsam hingewiesen. Davon abgesehen, darf aber dieser Beweis an sich wohl der weitaus am meisten besagende heißen (vgl. I[4] 302ff.).

Einen anderen Weg hat der Stagirit dort betreten, wo er das Dasein eines Absoluten im Gegensatz zu dem menschlicher Erfahrung allein begegnenden Relativen zu erweisen bemüht war. Wo es ein Besseres gibt — so lautet das bündigste der hierher gehörigen Argumente —, dort muß es auch ein Bestes geben.[2] Da uns nun die Gesamtheit der Wesen solch eine Stufenreihe, einen Fortgang des minder Vollkommenen zum Vollkommeneren offenbart, so sei der Schluß auf eine Spitze oder einen Endpunkt dieser Stufenfolge, auf ein unbedingt Bestes, gestattet. Damit hat der Philosoph einen Schritt über die Grenzen der Welt des Relativen hinaus getan — einen Schritt, dessen Zulässigkeit alle diejenigen bestreiten werden, die da glauben, menschliche Einsicht sei in eben jenen Bereich gebannt und jeder Einblick in das Absolute bleibe uns versagt. Nicht allzu fern liegt, nebenbei bemerkt, der Einwand, daß mit demselben Recht wie das Dasein des absolut Guten sich auch jenes des absolut Schlechten behaupten ließe. Gibt es (so etwa mag man folgern) eine Stufenreihe des Guten, so ist ebendamit auch schon eine Stufenreihe des Schlechten gegeben; und läßt sich aus jener das Dasein eines absolut guten, so läßt sich aus dieser die Existenz eines absolut schlechten Wesens erschließen. Derselbe Beweisgang, der zu einer Gottheit hinaufführt, leitet, nach abwärts verfolgt, zu einem bösen Weltprinzip, mögen

wir es nun Teufel oder wie immer sonst benennen. Hier stehen unserem Denker nicht nur die Bekenner dualistischer Religionen, wie der Zoroastrismus eine ist, gegenüber; auch sein eigener Meister hat, wenigstens in einer seiner Entwickelungsphasen, neben die gute Weltseele eine böse gestellt (vgl. II [4] 475f.).

Ein drittes Hauptargument hat es, unmittelbar wenigstens, nicht mit dem Absoluten überhaupt zu tun; sein Kern ist vielmehr ein Versuch zur Lösung der Frage nach dem Ursprung der Bewegung. In einer wenig strengen, aber nicht aller Scheinbarkeit ermangelnden Gestalt erscheint der Schluß auf das Dasein eines unbewegten Bewegers dort, wo er von Aristoteles selbst nicht ohne jeden Vorbehalt gezogen wird. „Wahrscheinlich, um nicht zu sagen notwendig" sei die Voraussetzung, daß von den drei hier an sich möglichen Annahmen nicht nur zweien, sondern auch der dritten etwas Wirkliches entspreche. Wir kennen, erfahrungsgemäß, solches, was bewegt wird, ohne seinerseits (sich oder etwas anderes) zu bewegen; ferner solches, was gleichfalls bewegt wird, zugleich aber auch (sich oder etwas anderes) bewegt; wie sollte es da an der dritten der hierher gehörigen Kombinationen fehlen: an solchem, was wohl anderes bewegt, selbst aber nicht bewegt wird?[1] (Die rein negative vierte Kombination: nicht bewegtes Nichtbewegendes, bleibt füglich aus dem Spiel.) Typische Beispiele der zwei ersten Fälle sind der von seinem Platze gestoßene Stein und der Stab, der, selbst von einer Menschenhand bewegt, ihm jenen Bewegungsimpuls erteilt hat. Im Triebleben spielt das Lebewesen die Rolle des Steines, die Begierde jene des Stabes; hier kennen wir aber auch das selbst nicht bewegte Bewegende: es ist dies das begehrte Gut. Im Naturleben treten an die Stelle des Steines die leblosen Körper, an die des Stabes vorzugsweise die lebenden Wesen mit Einschluß der Himmelssphären. Gibt es aber so bewegtes Nichtbewegendes und bewegtes Bewegendes, so muß es — das ist für den Stagiriten, wir sagen wohl am besten eine Forderung der Gedankenarchitektonik — auch ein nicht-bewegtes Bewegendes geben, und eben dieser Forderung soll im größten Maßstab der aristotelische Gott genügen. Ihre anscheinende Erfüllung im kleinsten Maßstab durch die als ein bloßes Kuriosum betrachtete Anziehung des Magneten und ähnliches genügt offenbar dem hier auf die großen Hauptzüge der Welteinrichtung zielenden Absehen des Philosophen nicht.

7. Allein nicht nur als ein Gebot des logischen Ebenmaßes, auch als ein unerläßlicher Behelf der physikalischen Welterklärung wird uns die Annahme eines „unbewegten Bewegers" vorgeführt.

„Gott hält sich mäuschenstill, darum bewegt sich die Welt um

ihn" — dieses Scherzwort Gottfried Kellers könnte man als Motto vor die Lehre vom ersten Beweger stellen.[1] Die in der zeitlich anfangs- und endlosen Welt unablässig sich vollziehenden Bewegungen müssen, falls nicht ein als unmöglich erachteter unendlicher Regreß stattfinden soll, von einer letzten Ursache, einem ersten Bewegenden hervorgebracht werden. Daß dieses ein sich selbst Bewegendes sein könne, diese Annahme wird vorgebracht und weitläufig erörtert, schließlich jedoch abgewiesen; als ihre Widerlegung soll der Hinweis auf die angebliche Tatsache gelten, daß auch in dem sich selbst Bewegenden notwendig noch zwei Faktoren, ein bewegter, aber selbst nicht bewegender, und ein bewegender, aber selbst nicht bewegter, zu unterscheiden seien, und daß mithin im Grunde doch dieser letztere der erste Ausgangspunkt aller Bewegung sei. Unverkennbar steht dabei dem Stagiriten als Verkörperung des Begriffes „sich selbst bewegend" ein lebendes Wesen, als der bewegende Faktor darin das jenes Wesen belebende Seelenprinzip vor Augen. Den Leitgedanken, der Ursprung aller Bewegung sei ein seelischer, hat Aristoteles Platon entlehnt. Allein er trachtet nun, diesem Gedanken eine schärfere Formulierung zu verleihen, ja das hier in Frage kommende Seelische, wenn wir so sagen dürfen, in gewissem Sinne zu materialisieren. Etwas derartiges darf man nämlich in seinem Versuche erblicken, den unbewegten Beweger an einer Stelle des Weltraumes zu lokalisieren, wodurch dessen im übrigen mit dem höchsten Eifer verfochtene reine Geistigkeit offenbar einen Abbruch erleidet.

Der vermeintliche Nachweis einer primären Bewegungsursache, die jedoch selbst eine unbewegte sein müsse, findet nun seine Bestätigung in dem von uns schon erörterten Ergebnis, es müsse neben den zwei in großem Maßstab verwirklichten Begriffskombinationen „bewegtes Nicht-Bewegendes" und „bewegtes Bewegendes" auch die Begriffskombination „nicht bewegtes Bewegendes" in gleicher Weise im Kosmos vertreten sein. Beide Gedankenreihen führen, einander ergänzend, zu dem Schluß: in dem unbewegten Bewegenden sei der Urquell aller Bewegung zu erkennen. Dieses Resultat galt es nun einerseits durch Erwägungen von noch umfassenderer Allgemeinheit zu stützen, andererseits in seine Konsequenzen zu verfolgen, und beides geschieht bisweilen in ein und derselben Erörterung.

Die höchste Allgemeinheit eignet der Lehre, daß alles Werden, das heißt, aristotelisch ausgedrückt, jeder Übergang eines vorher nur potentiell Existierenden in ein aktuell Existierendes durch ein selbst aktuell Existierendes bewirkt werde.[2] Als Beispiele werden die Zeugung eines Menschen durch einen anderen, desgleichen die Heranbildung eines Fachmannes, wie es ein Musiker ist, durch einen eben solchen angeführt.

Dann wird diese Erkenntnis auf das oberste Weltprinzip angewandt. Es wird der Schluß gezogen, daß sein Wesen volle Aktualität oder reine Energie sein müsse. Denn sobald darin nicht diese allein, sondern auch etwas bloß Potentielles, und das will ja besagen: etwas selbständigen Daseins Unfähiges, zu seiner Aktualisierung auf andere Faktoren Angewiesenes enthalten wäre, würde seine volle und unablässige Wirksamkeit gefährdet. Ist somit jenes höchste Weltprinzip identisch mit der obersten bewegenden Ursache, so muß auch diese, wenn anders sie niemals versagen und ihre Wirksamkeit niemals stocken soll, von allem Potentiellen entblößt sein. Um aber nicht mit Potentialität behaftet zu sein, müsse das Wesen des unbewegt Bewegenden auch alles Stofflichen ledig sein. Daraus folge wieder, daß es auch frei von Vielheit sei, und darin sei der Nichtbesitz von Teilen gelegen. Mit anderen Worten: der unbewegte Beweger ist reiner Geist. Sein Leben ist Denken, dieses Denken aber kann sich nur auf das Beste, nämlich auf ihn selbst richten, und eben diese Selbstbeschauung erfüllt ihn mit höchster Seligkeit. Was wir Menschen nur m i t u n t e r, in begnadeten Augenblicken, empfinden, das und mehr als das empfindet die Gottheit i m m e r d a r. „An diesem obersten Prinzip also — in diesem Ausruf gipfelt die ganze, weit ausgesponnene Beweisführung — hängt der Himmel und die ganze Natur!“

8. Doch längst wollte uns wohl mehr als ein Leser durch eine Reihe von Fragen unterbrechen: Wie steht es um den Ausgangspunkt dieser langen Kette von Beweisgründen? Woher stammt die zuversichtliche Gewißheit des Philosophen in betreff der W i r k u n g e n, die er einer so außerordentlichen U r s a c h e zuzuschreiben sich genötigt sieht? Mag immerhin lediglich ein „unbewegter Beweger“ die Ewigkeit der von uns wahrgenommenen Himmelsbewegungen verbürgen können, woher wissen wir, daß diese Bewegungen von Ewigkeit her bestehen und in alle Ewigkeit fortdauern werden? Der Sinn, der dieser Voraussetzung für Aristoteles eignet, ist jedenfalls nicht derjenige, in dem wir Modernen sie zu bejahen irgendwie geneigt sein können. Er glaubt an den anfangs- und endlosen Umschwung des e i n e n Himmels und ferner daran, daß dieser Umschwung vom unbewegten Beweger verursacht und seinerseits wieder die Ursache aller im Weltall stattfindenden Bewegungen ist. Dieser e i n e Himmel und sein Umschwung sind nun freilich von gleich fiktiver Art. Hat doch die neuere Wissenschaft an die Stelle jenes e i n e n H i m m e l s einzelne Gestirne, Sterngrnppen und Sternsysteme gesetzt, die in den verschiedensten Ebenen gelegen sind und sich in den verschiedensten Entfernungen von uns und voneinander befinden. Doch so gewichtig diese Umwandlung

des aristotelischen Weltbildes auch in anderer Rücksicht ist, für die hier in Verhandlung stehende Frage ist sie nicht von entscheidender Bedeutung. Oder doch höchstens insofern, als Aristoteles von einer ewigen und gleichartigen Bewegung spricht, während wir nichts von einer solchen wissen, so daß auch in diesem Betracht die Mannigfaltigkeit die Stelle der einst vorausgesetzten Einheitlichkeit einnimmt.

Das Fernrohr und das Spektroskop haben den einen Himmel in zahllose Welten aufgelöst und seine wandellose, gleichmäßige Beschaffenheit durch die bunte Abfolge wechselnder Zustände ersetzt. Wir glauben entstehende von entstandenen und zeitweilig nicht merklich veränderten, diese wieder von vergehenden Welten unterscheiden zu können. Damit ist auch die von Aristoteles vorausgesetzte Schranke zwischen der unwandelbaren himmlischen und der dem Wandel und Wechsel unterworfenen sublunaren Welt gefallen: allein der eigentliche Kernpunkt des uns beschäftigenden Problems ist auch damit noch nicht berührt. Die Frage nach dem Ursprung der Bewegung ist für Aristoteles zu einer die kühnsten Hypothesen heischenden einfach dadurch geworden, daß er sie überhaupt aufgeworfen hat. Setzen wir unserer Wißbegier engere Grenzen, rechnen wir die Bewegung, die dem Stagiriten unbekannte molekulare sowohl als die Massenbewegung, zur ursprünglichen Ausstattung des Stoffes, dann haben wir die Frage nach dem Bewegungsursprung zwar nicht beantwortet, wohl aber erkannt, daß undurchdringliches Dunkel uns die Gesamtheit aller hierher gehörigen, menschlicher Einsicht gleich sehr unzugänglichen Probleme verhüllt.

Wir forschen nach dem Ursprung der Stoffbewegung nicht mehr als nach dem Ursprung des Stoffes selbst und seiner sonstigen Eigenschaften. Dem unseren ähnlich war aber auch schon der Standpunkt der Atomisten und im wesentlichen auch jener der gesamten älteren Naturphilosophen. Erst indem man, verführt durch den trügerischen Anschein der Ruhe, den Stoffgebilde von mittlerer Größe darbieten, verlassen von den genialen Ahnungen eines Heraklit und Leukipp, das auseinander riß, was tatsächlich stets verbunden ist, den Stoff und seine Kraftbegabung, — erst damit ward man vor eine Frage gestellt, die sich nur durch die vermessensten Vermutungen beantworten ließ (vgl. I [4] 284ff.). Wir sind zugleich reifer und bescheidener, man dürfte wohl sagen demütiger, geworden, indem wir nicht mehr einen Teil dieser Rätsel für lösbarer als einen anderen halten und an menschliche Weisheit nicht die Zumutung stellen, den Schleier zu lüften, der über alles Uranfängliche gebreitet ist.

Der Lokalisierung des unbewegten Bewegers ist bereits im allgemeinen gedacht worden, nicht minder der Art, in der er die kosmischen

Bewegungen erzeugen sollte. Wollen wir uns über beide Punkte genauere Vorstellungen bilden, so müssen wir vorerst die astronomischen Lehren unseres Philosophen ins Auge fassen. Da die Gottheit für Aristoteles kaum mehr als der erste Beweger ist, dieser aber seine Wirkung durch Vermittlung der Gestirnsphären und der sie im Raum herumführenden Untergötter oder Geister übt, so verlassen wir, indem wir uns diesem Gegenstande zuwenden, nicht den Boden seiner Lehre von den göttlichen Dingen.

Neunzehntes Kapitel.

Die theologischen Lehren des Aristoteles.

(Fortsetzung und Schluß: Die aristotelische Astronomie.)

In den astronomischen gleichwie in den mathematischen Dingen betrachtet Aristoteles sich selbst nicht als Fachmann. Bei ihrer Behandlung verweist er, wie wir schon einmal bemerken mußten, häufiger als sonst auf das Urteil der „Sachkundigen" oder der „Kenner" (vgl. S. 107).[1] Gebührt ihm daher auf diesem Felde weniger als auf jedem anderen der Ruhm eines bahnbrechenden Entdeckers, so erscheinen uns hier auch seine Verfehlungen in einem weniger grellen Lichte, sobald wir mehr ihre Ursachen als ihre Wirkungen ins Auge fassen. Zwar ist es schwer, sich einer Aufwallung des Unmuts zu erwehren, wenn man sieht, wie bereits längst angefochtene und erschütterte Irrlehren vornehmlich durch die Autorität des Stagiriten von neuem gefestigt und auf Jahrtausende hinaus in ihrem Bestande gesichert wurden (vgl. S. 47 und 100 sowie II[4] 515f.). Wir denken hierbei an die geozentrische Lehre, die schon die jüngeren Pythagoreer und dann wieder Platon in seinem Greisenalter fallen gelassen hatten (vgl. I[4] 93ff. und II[4] 481), die aber Aristoteles wieder aufgenommen hat. Allein wir werden uns alsbald zu größerer Milde des Urteils gestimmt finden, wenn wir uns der Schwierigkeiten bewußt werden, die der Einfügung eines einzelnen, wenn auch einen gewaltigen Fortschritt bedeutenden Forschungsergebnisses in den Gesamtbau der Wissenschaft sich entgegenstellten.

Zuvörderst freilich staunt man über die Größe des Widerspruchs, in den Aristoteles hier mit sich selbst gerät. Er verschließt sich keineswegs gegen die Fortschritte der fachmännischen Forschung. Er kennt und billigt das Ergebnis von Berechnungen, die den Umfang der Erdkugel auf

400000 Stadien (das heißt auf etwa 75000 km, also, nebenbei bemerkt, auf beinahe das Doppelte seiner wirklichen Länge) veranschlagt haben.[1] Die Erde sei demnach — es sind das seine eigenen Worte — „nicht groß im Vergleich mit der Größe der übrigen Gestirne" und ihre Masse „bedeute so viel als nichts im Verhältnis zum ganzen Himmelsgebäude". So drückt sich denn der Stagirit in Ansehung dieser Frage fast genau so aus, wie wir es zu tun pflegen, wenn wir unseren Wohnsitz ein Pünktchen im Weltraume nennen. Auch gedenkt er nicht ohne beißende Ironie der Meinung der Alten, die „den ganzen übrigen Himmel um diese Stelle und um ihretwillen, gleich als sei sie die ehrwürdigste . . ., sich haben bilden lassen". Trotz alledem hält er an der Mittellage und an dem Ruhezustand der Erde, der er sogar die Achsendrehung abspricht, unbedingt fest. Man gewinnt zunächst den Eindruck, daß hier ein Erbstück der wissenschaftlichen Vorzeit festgehalten wird, während seine Grundlagen bereits vollständig aufgegeben sind. Kaum traut man aber seinen Augen, wenn man sieht, wie Aristoteles mit Entschiedenheit die Überschätzung des Erdumfanges bekämpft und dann doch wieder den Satz, der uns aus der von ihm vertretenen Einsicht naturgemäß zu fließen scheint: „die Erde ist ein Stern unter Sternen", mit der gleichen Entschiedenheit verwirft.

Bei dieser überaus merkwürdigen, sowohl gegen den greisen Platon wie gegen die Pythagoreer gerichteten Polemik aber müssen wir einen Augenblick verweilen. Die zuletzt genannte Lehre der Jung-Pythagoreer, in der eine der kühnsten und genialsten Befreiungstaten des menschlichen Geistes ihren Ausdruck gefunden hat, sie wird von einem großen Denker angeführt, nur um verworfen zu werden. Und zwar verworfen mit der prinzipiellen Begründung, daß ihre Urheber „das Räsonnement über die Tatsachen gestellt haben".[2] Ein stärkeres Stück unbewußter Selbstironie läßt sich kaum ersinnen. So spricht der Mann, der in seiner eigenen wissenschaftlichen Praxis so häufig die Dialektik über die Empirie erhoben, der sich in den waghalsigsten aprioristischen Konstruktionen — man denke an seine Elementenlehre — mit Vorliebe ergangen hat. Welch eine Warnung liegt in diesem auf den Richter zurückfallenden Schuldspruch! Von den Gegnern der geozentrischen Lehre heißt es: sie wollen der Erde nicht ihre Mittellage belassen, „weil sie sie dieser nicht würdig erachten, da die ehrwürdigste Stelle dem ehrwürdigsten Körper gebühre; dieser sei aber nicht die Erde, sondern das Feuer". Mag immerhin von den Pythagoreern gelegentlich auch solch eine aprioristische Folgerung in den Dienst der heilbringendsten Wahrheit gestellt worden sein, wie schlecht steht es doch Aristoteles an, auf derartiges geringschätzig herabzublicken, — ihm, der fortwährend mit Vorurteilen von

genau gleicher Art operiert, der eben dasselbe Prädikat der Ehrwürdigkeit der nach oben gerichteten Bewegung beilegt, der nicht müde wird, die Vollkommenheit des Kreises und der Kugel zur Grundlage seiner Theorien zu machen! Das Seltsamste aber ist die Tatsache, daß gerade ein über die Grundvoraussetzungen der geozentrischen Doktrin so hoch erhabener Weltweiser diese zu verteidigen, ja neu zu begründen unternommen hat.

War doch die bevorrechtete Sonder- und die Zentralstellung der Erde eine naturgemäße, ja eine unausweichliche Annahme, solange man in den Sternen nur die Lichtlein des Himmels und in diesem selbst nur eine zur Erde gehörige und sie überwölbende Decke erblickte, solange mit einem Wort die „unendliche Erde“ alles und der Himmel so gut als nichts bedeutete.[1] Ein Denker aber, für den sich dieses Verhältnis in sein Gegenteil verkehrt hatte, hätte — so sollte man denken — die pythagoreïsche Lehre in ihrer ganzen Bedeutung erfassen und würdigen müssen!

2. Doch hier gilt es, der „mildernden Umstände“ zu gedenken (vgl. S. 52), die danach angetan sind, unser Urteil über dieses wissenschaftliche Verschulden zu beeinflussen. Vor allem: war es vornehmlich die Autorität des Stagiriten, die den geozentrischen Irrwahn durch viele Jahrhunderte beschirmt hat, so stand doch nicht er allein in dessen Banne. Ein großer Zeitgenosse des Aristoteles, einer der hervorragendsten Astronomen aller Epochen, Eudoxos von Knidos, teilte seinen Irrtum und ward hierbei sicherlich nicht von dem Philosophen bestimmt, der in diesen Dingen nur als ein gebildeter Laie gelten konnte. Schon dieser Umstand beweist uns, daß der geozentrischen Lehre selbst eine gar mächtige, von aller individuellen Willkür unabhängige Lebenskraft innegewohnt hat. Noch deutlicher zeigt uns das eine ungemein denkwürdige wissensgeschichtliche Tatsache, auf die vorgreifend hinzuweisen wir uns wohl gestatten dürfen. Ein Jahrhundert nach Aristarch von Samos, den man als den Schöpfer der heliozentrischen Lehre den Kopernikus des Altertums zu nennen befugt ist (vgl. I[4] 101), hat Seleukos von Seleukeia dessen bis dahin mißachtete Theorie wieder aufgenommen und sie durch eine Reihe uns unbekannter Beweisgründe zu stützen versucht. Allein auch ihm ist nicht der verdiente Lohn zuteil geworden. Und zwar war es der namhafteste seiner astronomischen Zeitgenossen, Hipparch (um 150 v. Chr. G.), der die nun schon zweimal vorgebrachte richtige, aber noch nicht streng erweisbare Lehre verworfen hat. Sie galt nunmehr als endgültig abgetan. Sie ward begraben und blieb eingesargt, bis endlich der unsterbliche Domherr von Thorn die Scheintote zu neuem, unvergänglichem Leben erweckt hat.[2]

Die wahre Stärke der geozentrischen Ansicht beruhte — abgesehen von ihrer engen Verschlingung mit religiösen Antrieben und Überlieferungen — vor allem auf dem Umstand, daß die ihr entgegengesetzte Lehre zwar, um mit Paul Tannery zu sprechen, „vom Gesichtspunkt der Mechanik und Physik aus einen unermeßlichen Fortschritt bedeutete, vom geometrischen Gesichtspunkt aber, den die Wissenschaft der Alten in ihrer Anwendung auf die Gestirne nicht überschritten hat, keinen wirklichen Vorteil darbot".[1] Ob man die Erde um die Sonne oder die Sonne um die Erde kreisen ließ, für das Lageverhältnis beider Weltkörper machte das keinerlei Unterschied. Ob sich der Eisenbahnzug, in dem ich sitze, nach Norden oder der auf dem Nebengeleise befindliche, auf den ich blicke, nach Süden bewegt, das bedeutet für das Verhältnis beider zu ihrer Umgebung sehr viel, für ihr Verhältnis zueinander ganz und gar nichts. Und ebenso vermochte man, wie wir sehen werden, von sämtlichen Änderungen in der Stellung der Planeten, wenngleich nur vermittelst sehr verwickelter Annahmen, befriedigende Rechenschaft zu geben, ohne den geozentrischen Standpunkt zu verlassen. So wurde denn von jenen, die diesen Standpunkt trotzdem nicht einnehmen wollten, an die wissenschaftliche Phantasie eine unerhörte Zumutung gestellt, ohne daß ihr für diese gewaltige Anstrengung ein ausreichender Ersatz geboten ward. Ja mehr als das! Wenn man mit einem wahrlich nicht geringen Kraftaufwand die Bande des Sinnentrugs durchbrochen hatte, stand man vor einer zweiten und nicht minder schwierigen Aufgabe. Dem Gebote des Denkens gehorchend, hatte man die von uns wahrgenommene Ruhe der Erde für Schein und ihre für unsere Sinne nicht vorhandene Bewegung für Wirklichkeit erklärt. Nun erwartete man, demselben Gebote des Denkens gehorchend, die aus der Annahme dieser Bewegung fließenden Folgerungen durch den Augenschein bestätigt zu finden; allein diese Bestätigung blieb aus! Selbst dann, wenn man zu verschiedenen Jahreszeiten und somit von weit auseinander liegenden Punkten der vorausgesetzten Erdbahn aus einen Fixstern visierte, ergab sich keine merkliche und meßbare Verschiedenheit in der Neigung der Visierlinie, mithin auch keine solche seines Standorts am Himmel (Fehlen der Jahresparallaxe). Die Größe der Entfernungen hatte eben die Größe der Ortsveränderung weitaus kompensiert. So urteilen wir, nachdem es den vervollkommneten Instrumenten und Methoden der Neuzeit endlich gelungen ist, die hier obwaltenden Schwierigkeiten einigermaßen zu überwinden; und so hat, wie es scheint, unter unvergleichlich viel ungünstigeren Bedingungen auch schon Aristarch geurteilt. Für die Mehrzahl der antiken Astronomen aber, die nicht so weit sahen wie der große Samier und seine wenig zahlreichen Anhänger,

war der Schluß kaum vermeidlich, daß der Beobachter stets ein und dieselbe Stelle des Raumes einnehme, mit anderen Worten: daß die Erde in unverrückbarer Ruhe verharre. Wie weit war es doch von da bis zur Erkenntnis des wirklichen Sachverhaltes, der dreifachen rastlosen Bewegung unsres Planeten: Achsendrehung, Umkreisung der Sonne und Fortschreiten des ganzen Sonnensystems und einer Anzahl benachbarter Fixsterne im Weltraum!

3. Wenden wir uns zu dem aristotelischen Versuche, die Himmelsphänomene zu erklären, so müssen wir vorerst moderne Analogien nicht herbeizuziehen, sondern fernzuhalten bemüht sein. Für nicht wenige antike Denker und für keinen mehr als für Aristoteles gähnte eine unausfüllbare Kluft zwischen den himmlischen und den irdischen Dingen. Was wir unter Erklärung der Himmelsvorgänge verstehen, ihre Zurückführung auf universelle, auch das Erdendasein beherrschende Kräfte, das lag dem Sinn des Stagiriten vollständig ferne. Zu seiner Zeit waren die Voraussetzungen für Newtons große Geistestat naturgemäß nicht erfüllt. Allein, wären sie es auch gewesen, ja hätte diese Geistestat selbst schon vorgelegen und wäre ihr Ergebnis unserem Philosophen bekannt gewesen, selbst dann hätte er sich mit ihm schwerlich befreundet. Denn nicht um die Identifizierung himmlischer und irdischer Kräfte, vielmehr um deren weitestgehende Sonderung war es ihm zu tun. Ist seine Geistesverfassung insoweit eine der modern wissenschaftlichen genau entgegengesetzte, so gilt doch keineswegs dasselbe von seinem Bestreben, an die Stelle des Ungleichmäßigen die Gleichmäßigkeit, an die Stelle des scheinbar Ordnungswidrigen die Ordnung zu setzen. Hier bewegte sich sein Geist in den Bahnen, welche die Pythagoreer eröffnet und die auch Platon beschritten hatte. Eine glaubwürdige Nachricht läßt diesen das Grundproblem der Himmelsforschung in die Frage kleiden: „Welche gleichmäßigen und geordneten Bewegungen muß man voraussetzen, um den tatsächlich beobachteten Bewegungen der Wandelsterne gerecht zu werden?“[1]

Darin lag die Aufforderung, Bewegungen, die jener Bedingung nicht genügen, als zusammengesetzte zu betrachten und sie in solche, die ihr genügen, zu zerlegen. Wir Neueren würden hinzufügen, daß diese Zerlegung versuchsweise vorgenommen und der Versuch so lange fortgesetzt werden solle, bis wir auf Elementarbewegungen treffen, die sich als Wirkungen bekannter, auch anderweitig nachweisbarer Kräfte begreifen lassen. Allein nicht nur blieb den Jüngern Platons dieser dem Streben nach Verähnlichung himmlischer und irdischer Vorgänge entstammende Vorbehalt fremd; jene an sich so gesunde Forschungsregel wurde auch

durch das Eindringen des gebieterisch auftretenden Vorurteils zugunsten reiner Kreisbahnen verfälscht. So fanden sich denn die Astronomen dieser Generation vor die Aufgabe gestellt, die Himmelswelt mit Einrichtungen und Wirkungsweisen auszustatten, mittels deren aus der Kombination von Bewegungen, die in strengen Kreisen verlaufen, Bewegungen, die nicht in solchen verlaufen, hervorgehen konnten. Vornehmlich aus diesen Antrieben ist die Sphärentheorie erwachsen (vgl. II[4] 480ff.). Eine immer weitere Fortbildung konnte ihr nicht fehlen. Denn je genauer die Beobachtung der Gestirne und je häufiger damit die Wahrnehmung teils wirklicher, teils scheinbarer Anomalien ihrer Bahnen wurde (wirklicher Anomalien, d. h. tatsächlicher Ungleichmäßigkeiten ihres Umlaufs; scheinbarer Anomalien, nämlich bloßer Abweichungen von der strengen Kreisbahn), um so höhere Ansprüche wurden an das Zusammenwirken der Sphären gestellt, um so mehr mußte daher auch ihre Anzahl vervielfältigt werden. Während Eudoxos sich mit 26 Planetensphären begnügte, fand Kallippos erst mit 33, Aristoteles selbst mit 55 Sphären das Auslangen — eine Zahl, die er allerdings unter gewissen Voraussetzungen auf 47 zu ermäßigen sich bereit zeigt.[1] Unter der Wucht dieses Oberbaues ist die mehr und mehr komplizierte Theorie schließlich zusammengebrochen. Dazu hat Aristoteles, wie man sieht, sein Teil beigetragen. Das Verhältnis unseres Philosophen zu der ganzen Lehre aber war dieses.

4. Abgesehen von dem Vorgang seines Meisters und hervorragender Spezialforscher haben auf ihn auch besondere Erwägungen von teilweise wundersamer Art gewirkt. Sich im Raume frei fortzubewegen, das sei den Gestirnen schon durch ihre Kugelgestalt verwehrt, die übrigens durch eine statthafte Verallgemeinerung aus den im Gefolge der Mondphasen und -finsternisse auftretenden — und unmittelbar natürlich nur die Kugelgestalt des Mondes und der Erde dartuenden — Erscheinungen abgeleitet ward.[2] Hätte die Natur, die „nichts aufs Geratewohl tut", ja der in diesem Zusammenhang einmal sogar „Voraussicht" zugeschrieben wird, eine freie Fortbewegung der Wandelsterne erstrebt, sie hätte ihnen Bewegungsorgane — wir dürfen sagen: Extremitäten — verliehen! Während aber die Kugelgestalt zur Fortbewegung die ungeeignetste ist, sei sie die geeignetste zur Ruhelage sowohl als zur Drehung eines Körpers um sich selbst. Daß aber die Gestirne rotierende und zugleich im Raume fortschreitende, also rollende Kugeln sein könnten, — diese Möglichkeit glaubt Aristoteles durch den Hinweis auf den Mond ausschließen zu können, der uns bekanntlich stets dieselbe Seite zukehrt. Das Hauptbeispiel der Rotation oder Achsendrehung ist ihm vielmehr

der Fixsternhimmel. Nach seinem Muster sind die anderen himmlischen Kugeln oder Sphären gebildet zu denken, an denen die sieben Wandelsterne, das heißt die fünf mit freiem Auge wahrnehmbaren Planeten nebst Sonne und Mond, und zwar — vom Fixsternhimmel aus gezählt — in der Reihenfolge: Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur, Sonne, Mond, befestigt sind.

Die Anzahl der Sphären zu vermehren, dazu ist Aristoteles, trotzdem er nicht als eigentlicher Fachmann gelten will und auch seinen auf diese Vermehrung abzielenden Vorschlag nur zögernd und nicht ohne Vorbehalte vorbringt, durch einen Grundgedanken seiner Weltdynamik gelangt.[1] Danach sollte die das Universum bewegende Kraft von dem jenseits der Himmelskugel befindlichen „unbewegten Beweger" ausgehen und sich bis zu ihrem Mittelpunkte fortpflanzen. Sollte das möglich sein, dann mußte die Gesamtheit aller Sphärengruppen stofflich verbunden und zu einem mechanischen Ganzen verkettet sein. Aus dieser Forderung erwuchs dem Stagiriten eine seinen Vorgängern unbekannte Schwierigkeit. Jede innere Sphärengruppe (etwa die des Jupiter) wird von der ihr zunächst stehenden äußeren (also in dem beispielshalber herausgegriffenen Falle von jener des Saturn) mit herumgeführt und empfängt von ihr neben den Bewegungsimpulsen, die ihre wirklich beobachteten Bewegungen erklären sollen, auch solche, denen keine Beobachtungstatsachen entsprechen. Die Wirksamkeit dieser letzteren Bewegungsanstöße mußte demnach als aufgehoben betrachtet werden, und so stand Aristoteles vor der Aufgabe, ein ihrer Eliminierung dienliches Mittel zu ersinnen. Ein solches fand er in weiteren, zu eben diesem Behuf erdachten Sphären, die er die „zurückrollenden" oder „zurückführenden" nannte. Deren Leistung sollte darin bestehen, die jeder Sphärengruppe von der sie umschließenden mitgeteilten Bewegungsantriebe, soweit diese dem Verständnis ihrer Bewegungen hinderlich sein mußten, wettzumachen oder zu kompensieren, — so z. B. also, es zu erklären, daß die Jupitersphäre zwar an dem täglichen Umschwung des Fixsternhimmels, nicht aber an allen Sonderbewegungen der doch zwischen diesem und ihr selbst gelegenen Saturnsphäre teilnimmt. Auf die Einzelheiten dieser Zusatztheorie einzugehen, scheint für unsere Zwecke entbehrlich.

5. Einige der hervorragendsten Fachmänner unserer Tage haben behauptet, Aristoteles habe die Sphärentheorien seiner Vorgänger nicht nur abgeändert und kompliziert, sondern auch ihrem Wesen nach verfälscht.[2] Für Eudoxos und Kallippos seien die Planetensphären nicht das gewesen, als was Aristoteles sie betrachtet hat, nämlich (durch-

sichtige) Körper. Sie galten ihnen lediglich als ein Vorstellungsbehelf, als ein Mittel der Verdeutlichung. Ihre Sphärentheorie — so behauptet man — wollte nichts anderes besagen, als dies: die Sternbewegungen vollziehen sich in der Art, als ob jeder der sieben Wandelsterne im Innern je einer Gruppe von Sphären befestigt wäre und den, nach den Voraussetzungen der Theorie diesen Sphären erteilten Bewegungsanstößen gehorchte. Jene beiden Astronomen — so etwa fährt man fort — wollten ganz und gar keine Erklärung, sie wollten nur, wie wir das heute ausdrücken, eine Beschreibung der Himmelsbewegungen liefern und die auf jeden einzelnen Wandelstern wirkenden Kraftimpulse schildern; ihre Darlegung war eine rein geometrische, die erst von Aristoteles für eine physikalische Hypothese gehalten, mit anderen Worten: die von ihm gröblich mißverstanden worden ist.

Gern würden wir uns dieser von hohen zeitgenössischen Autoritäten gefällten Entscheidung fügen; allein wir vermögen es nicht, gewichtige Bedenken, die dagegen in uns aufsteigen, niederzuringen. Zugegeben, was sich wahrlich nicht leicht zugeben läßt, daß der Stagirit eines so groben Mißverständnisses fähig war; zugegeben, daß er, der sich in diesen Erörterungen fortwährend auf das Urteil der Spezialforscher, der „Mathematiker", der in diesem Wissensfelde „Stärkeren", beruft, sich in Wahrheit so wenig Mühe gegeben hat, deren wirkliche Meinung zu ergründen — auch mit diesen weitgehenden Zugeständnissen ist die Sache keineswegs erledigt.[1] Es waren Zeitgenossen, ihm persönlich sehr nahestehende Zeit- und Schulgenossen (Kallippos heißt geradezu einer seiner Intimen), deren Theorien er so völlig mißverstanden, — und von denen kein einziger es versucht oder vermocht haben soll, ihn eines Besseren zu belehren! Auch unter seinen nächsten Schülern befand sich einer, Eudemos, der in diesen Dingen so gut wie kaum ein anderer Bescheid wußte. Der gelehrte Verfasser der „Geschichte der Astronomie" war zugleich der neben Theophrast von Aristoteles am meisten bevorzugte Lieblingsschüler, dem er, wie eine glaubhafte Überlieferung meldet, nahe daran war, die Schulnachfolge zu übertragen. Auch dieser sollte gegen das aristotelische Mißverständnis niemals ein Wort der Einsprache gewagt oder mit einem solchen nicht den allerleisesten Erfolg erzielt haben! Ferner: es hat der Sphärentheorie in keiner ihrer Fassungen an lebhaftem Tadel, an tief eindringender Kritik gefehlt. Solch ein Kritiker war Sosigenes, der Zeitgenosse Julius Cäsars und dessen Berater bei der von ihm unternommenen Kalenderreform. Dieser Astronom ist, wie wir aus einem umfangreichen, im Kommentar des Simplicius (um 530 n. Chr. G.) erhaltenen Bruchstück wissen, nicht müde geworden, die Sphärentheorie einer scharfen, vielleicht überscharfen

Beurteilung zu unterziehen. Doch von einem Mißverständnis des Aristoteles verlautet auch bei ihm, der überdies eben den aristotelischen „zurückführenden Sphären" ein besonderes Studium und eine eigene Monographie gewidmet hat, kein Sterbenswörtchen. Wir wollen, beiläufig bemerkt, nicht bei der Frage verweilen, ob denn der Stagirit auch seinen Meister Platon mißverstanden oder ob gar dieser selbst die ihm möglicherweise von Eudoxos dargebotene Anregung irrtümlich gedeutet haben soll. Endlich und hauptsächlich: die Lehre von den konzentrischen Sphären hat alsbald, zuerst durch Apollonios von Perga (geb. um 260 v. Chr. G.), ein Jahrhundert später durch Hipparch, eine tiefgreifende Umwandlung erfahren (exzentrische Sphären, Epizyklen). Allein nicht nur im Volksglauben und in der Afterwissenschaft der Astrologie haben die Planetensphären, und zwar als körperliche Gebilde, weiter fortgelebt. Hier könnte man ja immerhin mit einem Schein von Recht von der Möglichkeit einer vergröbernden Auffassung sprechen, wenngleich der Sachverhalt aller Wahrscheinlichkeit nach ein völlig anderer ist. Aber auch die strenge Wissenschaft hat denselben Standpunkt unverrückt festgehalten. Das gilt sogar von dem diese und verwandte Disziplinen (neben der Astronomie auch die Geographie) endgültig zusammenfassenden und für das Altertum abschließenden Schriftsteller, von Claudius Ptolemäus (um 150 n. Chr. G.). Dieser große Systematiker behandelt aufs eingehendste die Lehre von den Himmelssphären. Er bespricht ihre Beschaffenheit, ihre Anordnung, ihre Befestigungsweise usw. in weitläufiger Erörterung; doch auch er deutet mit keiner Silbe an, daß die Planetensphären jemals anders denn als reale, daß sie als bloß ideale Gebilde verstanden worden seien. So hoch man auch die Autorität unseres Philosophen einschätzen mag, es heißt ihr schier Unmögliches zumuten, wenn man voraussetzen will, ihr Einfluß habe ausgereicht, um jede Erinnerung an eine der seinigen vorangehende, grundverschiedene Auffassung des Gegenstandes für die ganze Folgezeit und bis auf die letzte Spur zu vertilgen.

Alles, was wir den hervorragenden Fachschriftstellern, denen wir diesesmal zu widersprechen uns genötigt sehen, einräumen zu können glauben, ist das folgende. Die Annahme mag statthaft sein, daß Eudoxos mit seinen sonstigen großen Forschertugenden auch ein ungewöhnliches Maß von Resignation verbunden hat. Es ist möglich, daß er alles, was er über die „himmlische Mechanik" ermittelt zu haben glaubte, nur mit einem Vorbehalt gelten ließ; daß er den Zweifel, der gegen die unbedingte Gewißheit des von ihm dargestellten Sachverhaltes in ihm sich regen mochte, niemals vollständig überwunden, und daß er ihn mit der Erwägung beschwichtigt hat: mag auch, über den Mechanismus der Himmelsbewegungen zweifellose Gewißheit zu erreichen, dem mensch-

lichen Geiste nicht vergönnt sein, die richtige Darstellung der auf jeden einzelnen Planeten wirkenden Rotationsantriebe wird nichtsdestoweniger einen selbständigen Wert besitzen und behaupten. So mag ihm denn die von ihm fortgebildete Sphärentheorie in beträchtlichem, vielleicht in überwiegendem Maße als eine getreue Abbildung der auf die Planeten einwirkenden Bewegungsimpulse gegolten haben, und es ist möglich, daß er, sofern diese Theorie als Erklärungshypothese betrachtet werden wollte, ihr gegenüber einen Rest von Skepsis niemals los geworden ist. Vielleicht hat er demnach die Aufgabe, von dem Zusammen- und Gegeneinanderwirken der verschiedenen zu je einem Wandelstern gehörigen Sphärengruppen eine erschöpfende und endgültige Darstellung zu geben, als eine kaum lösbare betrachtet. Und so mag sich denn von Eudoxos zu Aristoteles, von dem exakt rechnenden und nüchtern prüfenden Mathematiker zu dem ein volles und universelles Weltverständnis anstrebenden Philosophen, der Akzent der auf diese Fragen erteilten Antworten, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, einigermaßen verschoben haben.

6. Wir kehren zu dem oben namhaft gemachten Grundgedanken der aristotelischen Weltdynamik zurück. Der Ursitz und Urquell aller bewegenden Kräfte soll jenseits der Himmelskugel gelegen sein. Dieser Urquell, die Gottheit als „unbewegter Beweger“, soll als ein rein geistiges Wesen gelten und zugleich einen Wohnsitz im Raume einnehmen. Denn „jenseits“ in seiner Anwendung auf ein Örtliches ist eine räumliche Bestimmung, wenngleich Aristoteles das nicht Wort haben und das Dasein des Raumes an der Himmelskugel seine Grenze finden lassen will.[1] Diesen Widerspruch schlichten zu wollen, wäre ein vergebliches Bemühen. Hier ist es dem Stagiriten eben nicht gelungen, zwischen uralten Vorstellungen der Volksreligion, die er nicht missen will, und seiner eigenen verfeinerten Auffassung des Göttlichen einen befriedigenden Ausgleich zu treffen. Er weist vielmehr den bei Homer den „weiten Himmel“ einnehmenden „Göttern“, die in seinen einen geistigen Gott, allerdings, wie wir alsbald sehen werden, nicht restlos, aufgegangen sind, einen seinem kosmologischen System entsprechenden Platz an. Daß die Einwirkung des ersten Bewegers auf die Himmelskugel oder Fixsternsphäre dadurch zustande kommen soll, daß er diese berührt, klingt nun freilich gar wunderlich. Wissen wir doch zunächst nicht, welchen Sinn wir mit dem Worte „Berührung“ in seiner Anwendung auf ein immaterielles Wesen verbinden sollen. Auch wird diese Schwierigkeit dadurch nicht verringert, daß diese Berührung als eine einseitige — die Gottheit „berührt“ den Himmel, nicht aber dieser die Gottheit — dar-

gestellt wird. Doch tut es um so weniger not, hierbei zu verweilen, als Aristoteles uns keinen Zweifel darüber läßt, worauf sein Augenmerk eigentlich gerichtet ist. Es erhellt aus seinen Erklärungen deutlich, daß der aus dem stofflichen Bereich entlehnte Ausdruck in diesem Zusammenhang nur den Anteil bezeichnen soll, der der örtlichen Nähe des unbewegten Bewegers an seiner Einwirkung auf die Fixsternsphäre zukommt. Größere Schwierigkeiten bereitet uns die nunmehr auftauchende Frage, wie denn diese Einwirkung, die mit der von dem geliebten oder begehrten Gegenstand auf den Liebenden oder Begehrenden ausgeübten verglichen wird, die Rotationsbewegung der Himmelskugel verursachen kann. Kann man sich doch vorerst des Eindrucks nicht erwehren, als wäre dieser wie jeder andere geliebte oder begehrte Gegenstand das Ziel der von ihm angeregten Bewegung, diese mit anderen Worten ein Hinstreben zu jenem Erreger. Die Umdrehung der Himmelskugel aber beläßt ja jeden ihrer Punkte in demselben räumlichen Verhältnis (es sei nun ein solches der Entfernung oder der Nähe) zu dem unbewegten Beweger, in dem er sich vor dem Empfang jenes Bewegungsanstoßes befunden hat. Dieser hat, so fühlt man sich zu sagen versucht, sein ursprüngliches Ziel verfehlt.

Wir Modernen können hier an die naturwissenschaftliche Erklärung der Gestirnbewegungen erinnert werden, an das Zusammenwirken der Tangential- und der Gravitationskraft, deren Resultierende eine Kurve ist. In der Tat fehlt es der Lehre Newtons und jener des Stagiriten nicht an einem Punkte der Übereinstimmung. In beiden Fällen kommt je ein Kräftepaar ins Spiel. Aber nicht ein Zusammenwirken zweier Bewegungen zur Erzeugung einer dritten hat Aristoteles irgendwie im Auge. Sein Gedanke ist vielmehr dieser. Der Einfluß des ersten Bewegers ist ein — übrigens nicht einmaliger, sondern andauernd wirkender und sich immer erneuernder — Bewegungs- oder Erregungsanstoß. Die Rotationsbewegung aber wird durch diesen Anstoß ausgelöst. Und zwar aus zwei Gründen. Dem Himmel, der die nach aristotelischer Ansicht vollkommenste, nämlich die Kugelgestalt besitzt, eignet die Tendenz, sich in der vollkommensten der ebenen Figuren, im Kreise, zu bewegen. Sobald er daher dem Ruhezustand entrissen wird, geht er in diese, seiner Natur allein gemäße Bewegung über. Aber auch von der Kugelgestalt des Himmels abgesehen, führt auch die nachfolgende Erwägung zu demselben Ergebnis.[1] Jene Erregung mußte als solche nur irgendeine Bewegung im weitesten Sinne des Wortes, also eine Veränderung, hervorrufen; unter allen Veränderungen nimmt aber die Ortsbewegung, unter allen Ortsbewegungen wieder die kreisförmige die erste oder oberste Stelle ein. Darum

muß der Himmel als das vornehmste körperliche Gebilde, sobald er überhaupt eine Einwirkung erfährt, eben diese Bewegung annehmen. So glauben wir, teils auf Grund ausdrücklicher Erklärungen des Stagiriten, teils im Hinblick auf seine sonstigen Lehrmeinungen, seine Ansicht vom ersten Beweger und der durch diesen bewirkten Umdrehung der Fixsternsphäre verstehen zu sollen.

7. Die Fixsternsphäre empfängt den ihr vom unbewegten Beweger erteilten Anstoß und überträgt ihn auf die übrigen, von ihr umschlossenen Sphären. Von diesen aber weist jede neben dem täglichen Umschwung, an dem sie auf diese Weise teilnimmt, auch eine Eigenbewegung auf. Von wem wird ihr der Anstoß zu dieser erteilt? Unser Philosoph erwidert: Von besonderen Wesen, die wir Untergötter, Dämonen, am besten Sphärengeister nennen dürfen.[1] Wie wohl Aristoteles zu dieser, den von ihm angestrebten Monotheïsmus durchbrechenden, ja an Fetischismus mahnenden Annahme gelangt ist? Die Antwort auf diese Frage erteilt seine ganze, auf urtümlichen Vorstellungen beruhende Ansicht von den himmlischen Dingen, die er zu allem Irdischen, dem Wechsel und Wandel Unterworfenen, in scharfen Gegensatz stellt und bei deren Erörterung er das Wort „göttlich" keineswegs vermeidet. Tadelt er doch geradezu die Auffassung der Gestirne als bloß körperlicher Wesenheiten. Sie seien beseelte Wesen. Ganz ausdrücklich legt er ihnen Leben und — zum Unterschiede von der über alles Wirken erhabenen Gottheit — Handeln bei. Aus den so von seiner Denkweise eigentlich geforderten Sternseelen oder Sterngöttern aber sind ihm wohl darum Sphärenseelen oder Sphärengötter geworden, weil ja ein jeder der hier allein in Betracht kommenden Wandelsterne seine Bewegungsantriebe durch das Zusammenwirken mehrerer Sphären empfängt und es augenscheinlich unstatthaft schien, verschiedene und zum Teil einander widerstreitende Bewegungsimpulse von einem und demselben gottähnlichen Wesen ausgehen zu lassen. So sind denn die Sphärengeister entstanden, indem je ein Sterngeist oder -gott in eine Mehrzahl halbgöttlicher Wesen zerlegt ward. Dünkt uns dieses Gemenge von Wissenschaft und Fetischismus gar befremdlich, so haben doch nicht alle Zeitalter darüber ebenso geurteilt. Noch in Johannes Keplers Erstlingswerk treiben die, die Planeten „bewegenden Seelen" ihr Wesen!

Steht demnach jeder Planetensphäre ein besonderer Sphärengeist vor, so muß sich die ungezählte Schar der Fixsterne, da sie zu einer Sphäre, der des obersten Himmels, gehört, ohne derartige Untergötter behelfen. Die also sich ergebende Ungleichmäßigkeit in der Verteilung

der Sphären und der sie leitenden göttlichen Wesenheiten (hier ein Sternenheer an eine Sphäre geheftet, dort je ein einzelner Stern von mehreren Sphären und Sphärengeistern bewegt) — diese schon an sich große Ungleichmäßigkeit erfährt noch eine weitere außerordentliche Steigerung. Nicht einmal eine stetige Zunahme der Zahl der je einem Planeten zugeordneten Sphären von der Peripherie bis zum Mittelpunkt ließ sich mit Fug behaupten. Ganz im Gegenteil: den sämtlichen Fixsternen nur eine Sphäre, den mittleren Wandelsternen die größte, den innersten, von der Peripherie am weitesten entfernten Planeten (nämlich Sonne und Mond) wieder eine kleinere Zahl von Sphären zuzuteilen, dazu haben die Beobachtungstatsachen der Astronomie genötigt. Nicht gering ist darob das peinliche Befremden unseres Philosophen. Sein Sinn für Ebenmaß und Harmonie wird durch diese Anomalien schwer verletzt.[1] Allein die unerschöpflichen Hilfsquellen seiner Dialektik lassen ihn auch diesmal nicht im Stich!

Gar glatt und rasch weiß er den ersten der sich ihm darbietenden Anstöße zu erledigen. Die Himmelssphäre, die unzählige Fixsterne trägt und bewegt, steht eben dem „Besten", das heißt dem unbewegten Beweger, am nächsten. Die von diesem ausgeübte Kraftwirkung — das etwa ist der Gedanke des Aristoteles — ist somit hier die stärkste. Ist sie doch noch gleichsam unverbraucht und hat noch nicht unterwegs irgendwelche Abschwächung erfahren; darum läßt sich ihr die gewaltigste Leistung zutrauen. Die zweite der anstößigen Tatsachen soll dem widerstrebenden Verständnis zunächst durch ein der menschlichen Gesundheitspflege entlehntes Gleichnis näher gebracht werden, angesichts dessen es uns, wie wohl den meisten Lesern, nicht leicht fällt, vollen Ernst zu bewahren. Die Wandelsterne werden mit verschiedenen Typen menschlicher Individuen verglichen. Den einen von diesen (denen die äußersten, der Fixsternsphäre benachbarten Planeten entsprechen) eigne von Haus aus ein so hohes Maß von Gesundheit und Beweglichkeit, daß diese keiner oder nur geringer diätetischer oder gymnastischer Nachhilfe, etwa eines regelmäßigen kleinen Spazierganges, bedarf. Andere wieder (mit denen die mittleren Planeten verglichen werden) müssen die Schwerfälligkeit ihres Körpers durch angestrengte Übungen, durch Laufen, Ringen, Turnen u. dgl., herabzumindern ernstlich bemüht sein. Endlich aber gelangen wir zu Individuen, bei denen auch die Häufung derartiger, die Leichtigkeit der Bewegung fördernder Hilfen sich als unzureichend erweisen würde, die daher auf alle heftige Bewegung überhaupt verzichten und sich von vornherein mit den ihnen einzig erreichbaren, in der fraglichen Beziehung unvollkommenen Leistungen zufrieden geben. So wie mit diesen soll es sich mit den innersten Wandelsternen verhalten, die

der zu völliger Unbeweglichkeit verurteilten Erde räumlich am nächsten stehen und sich angeblich am langsamsten bewegen, nämlich mit Sonne und Mond. Noch eine Parallele bringt übrigens Aristoteles zur Verdeutlichung seiner Betrachtungsweise bei. Gott ist seiner Seligkeit gewiß, er kann auf alles Handeln und Wirken verzichten. Der Mensch muß sich, um seine Zwecke zu verwirklichen, einer Fülle von Geschäften unterziehen. Das tierische Leben, dem weniger hohe Ziele gesteckt sind, kann sich schon auf eine geringere Zahl von Betätigungsformen beschränken. Die Pflanze endlich wird ihrer anspruchsloseren Bestimmung gerecht, auch wenn sie sich mit wenigen Arten der Lebensäußerung begnügt.

Wir scheiden von diesem Teil der aristotelischen Doktrin mit dem Bekenntnis, daß uns gar manches darin völlig dunkel bleibt. Die den Gestirnen zugesprochenen Prädikate des „Lebens" und „Handelns" bezogen wir auf die der Bewegung der Wandelsterne vorstehenden Sphärengeister. Was aber sollen wir von den Fixsternen denken? Hielt Aristoteles sie für völlig unbeseelt? Und worin äußert sich, abgesehen von ihrer Bedeutung für die Bewegung der Planeten, die Beseelung der Sphären? Kommt ihnen das Vermögen des Begehrens, kommt ihnen jenes des Denkens zu? In den Schriften des Stagiriten wird jedenfalls die kontemplative Tätigkeit niemals den Sphärengeistern, vielmehr einzig und allein der obersten Gottheit, dem unbewegten Beweger zugeschrieben.[1] Die auf diese Tätigkeit bezüglichen Gedankengänge, den krönenden Abschluß der aristotelischen Gotteslehre, wollen wir nunmehr ins Auge fassen.

8. Gott denkt — Gott denkt sich selbst — Gott denkt nur sich selbst — dieses Sichselbstdenken der Gottheit macht ihre höchste Seligkeit aus: in diese Sätze mündet die aristotelische Theologie.[2] Begründet werden sie durch die nachfolgenden Erwägungen. Das Denken mit Ausschluß alles Handelns und Wirkens bildet die einzige des höchsten Wesens würdige Tätigkeit. Der Wert jedes Denkens wird durch sein Objekt bestimmt; darum würde der Gegenstand der göttlichen Denktätigkeit, sobald er ein anderer als die Gottheit selbst wäre, diese in ihrer unwürdige Niederungen herabziehen und sie ihrer Majestät entkleiden. Endlich: Seligkeit ist bedingt durch Betätigung; sie ist um so größer und reiner, je ungehemmter diese vonstatten geht; das Sich-selbst-denken Gottes, als die absolut ungehemmte Betätigung, ist daher auch die Quelle der höchsten Seligkeit.

Es hat dieser Lehre auch in unseren Tagen nicht an begeisterten Lobrednern gefehlt. Allein als „die erhabenste Lehre, zu welcher der

Geist des Aristoteles sich zu erschwingen" vermochte, hat sie von den Zeiten der Scholastik an nur dort gegolten, wo man sie durch eine unstatthafte Umdeutung um ihren eigentlichen Gehalt zu bringen versucht hat.[1] Thomas von Aquino († 1274) glaubte nur die Rolle des Interpreten zu spielen, während er in Wahrheit die verhängnisvolle Enge jener Doktrin in unzulässiger Weise auszuweiten bemüht war. „Indem Gott — so behauptet der Meister der Scholastik — sich selbst erkennt, erkennt er alle anderen Dinge", deren Ursache und Urprinzip eben die Gottheit ist. Durch diesen Zusatz sollte die Folgerung abgewiesen werden, die alle wahrhaft unbefangenen Ausleger zu ziehen nicht umhin konnten, und von welcher der jüngste Nachfolger des hl. Thomas mit bitterem Spotte gesagt hat, sie liefe auf die Behauptung der „Allunwissenheit Gottes" hinaus. Bei eben dieser „Allunwissenheit" aber muß es sein Bewenden haben, wenn wir nicht das uns Mißfällige aus den Lehren des Aristoteles einfach hinauszuerklären uns gestatten. Es waren insbesondere zwei gewitzte, aber keineswegs oberflächliche Franzosen, Pierre de la Ramée (1515—1572) und unser Zeitgenosse Jules Simon (1814—1896), die an dieser Doktrin einschneidende Kritik geübt haben. Der erstere, der die Kühnheit seiner Aristoteles-Kritik in der Bartholomäusnacht gebüßt hat, spricht von der „pfauenhaften" Eitelkeit, die jene durch die Ewigkeit währende beseligende Selbstschau in sich schließt, während Jules Simon mit Befremden auf den „einsamen Gott des Aristoteles" blickt, der „die Ursache der Weltharmonie" sein und doch „von dem Dasein dieser Welt und dieser Harmonie nichts wissen" soll.

Daß das ewige Einerlei dieser göttlichen Selbstbetrachtung im Grunde genommen herzliche Langeweile bedeutet, — auf diesen so naheliegenden Einwurf dürfte man uns erwidern, daß wir damit der menschlichen Schwäche, die stets nach Veränderung verlangt, ja für die der Wechsel oder doch die Unterbrechung sogar eine Grundbedingung aller Wahrnehmung bildet (vgl. I [4] 98), allzuviel einräumen. Wir dürfen die eigene Unzulänglichkeit — so wird man uns einwenden — nicht zum Maßstab des Seelenlebens der Gottheit erheben. Der Einwand ist triftig, allein er trifft unsere Kritik der aristotelischen Gotteslehre nicht mehr als diese selbst. So wenig wir die Schranken menschlicher Wahrnehmung, menschlichen Fühlens, menschlichen Glückes auf eine Gottheit übertragen dürfen, so wenig steht es uns zu, das, was Menschen beglückt, auch ein übernatürliches Wesen beglücken zu lassen. Solange es sich nur um Gradunterschiede handelt, mögen wir aus den Zuständen und Erfahrungen minder vollkommener Wesen auf jene eines Wesens von höherer Vollkommenheit annehmbare Analogieschlüsse ziehen. Wo hingegen die Grundvoraussetzungen psychischen Lebens selbst in Frage

gestellt werden, und zwar nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach, da schwankt auch der Boden, der allein irgendwelche Folgerungen solcher Art zu tragen imstande wäre. Sobald wir irgendeine zu Analogieschlüssen berechtigende Gleichartigkeit nicht-menschlichen Seelenlebens mit menschlichem voraussetzen, müssen wir für dasselbe auch die fundamentalen Tatsachen des Wechsels und des Kontrastes als unerläßlich betrachten. Ein wandelloses, ewig gleiches Fühlen — das ist für uns ein total Unbekanntes, zu dem uns keine Brücke der Analogie hinüberführt. Der Stagirit aber hat seine Gottheit nach dem Ebenbild des Menschen, oder richtiger nicht des Menschen schlechtweg, sondern des dem kontemplativen Leben ergebenen Philosophen gestaltet. Wird uns doch das Dogma von dem Vorzug des beschaulichen Daseins vor allen anderen Lebensrichtungen alsbald in der aristotelischen Sittenlehre wieder begegnen, deren höchsten Standpunkt es bezeichnet.

Zwanzigstes Kapitel.

Die Sittenlehre des Aristoteles.

Die ethischen Lehren des Aristoteles sind uns in dreifacher Fassung überliefert. Die seltsamerweise unter dem anspruchsvollsten Titel, als „Große Ethik“, auftretenden zwei Bücher gelten zumeist als ein bloßer Auszug, als ein Handbuch der peripatetischen Schule.[1] Die beiden anderen Werke, die nikomachische und die eudemische Ethik genannt, jene aus zehn, diese aus sieben Büchern bestehend (von denen jedoch IV—VI mit den entsprechenden Büchern der nikomachischen Ethik identisch sind), sind Bearbeitungen eines Vorlesungskurses, in welchem Aristoteles die Moralwissenschaft mehr als einmal vor gereiften Jüngern behandelt hat; ausdrücklich hat er diese Vorträge als ungeeignet für den allzu jugendlichen „Hörer“ bezeichnet. Uns liegen, wie gesagt, zwei Fassungen dieses Kursus vor, die eine von dem Lieblingsschüler des Stagiriten, Eudemos, die andere vielleicht von seinem allerdings früh verstorbenen Sohne Nikomachos, etwa unter Theophrasts Beihilfe, zusammengestellt und veröffentlicht. Die eudemische Fassung ist die ältere und weist gewisse Besonderheiten auf, vor allem eine stärkere Betonung des religiösen Elementes; die nikomachische überliefert uns die ethischen Lehren des Aristoteles in ihrer endgültigen Gestalt und in ausführlicher Darstellung; sie ist auch diejenige, zu der das halbe Dutzend von Selbstzitaten, die in anderen Werken des Stagi-

riten begegnen, genau stimmt. Die Treue, mit der die Darlegungen des Philosophen hier wiedergegeben sind, scheint aus manchen ihrer, eben für Vorlesungen charakteristischen Eigentümlichkeiten zu erhellen (vgl. S. 26). Es fehlt nicht an desultorischen, zum Teil auf lange vorher Erledigtes zurückgreifenden Bemerkungen, nicht minder an auffälligen, nahezu wörtlichen Wiederholungen. Ferner begegnen uns neben breitesten Ausführungen auch so knappe Andeutungen, daß man kaum umhin kann, anzunehmen, der Herausgeber habe nicht nur Nachschriften der Hörer, vielmehr auch eigenhändige, wenngleich zum Teil bloß skizzenhafte Aufzeichnungen des Meisters selbst benützen können und verwertet.

2. Der Bau der „nikomachischen Ethik“ ist untadelig und einheitlich. Zweifel hieran, die eine oberflächliche Prüfung wachruft, weichen alsbald einer sorgfältigeren Überlegung. Betrachten wir nunmehr den Inhalt des umfangreichen Werkes.

Die Einleitung handelt unter anderem von den Gütern im allgemeinen, von der Unterscheidung solcher, die Zwecke, und solcher, die Mittel sind, ferner von der Unterordnung der Hilfskünste unter die sie beherrschenden Künste und schließlich ihrer aller unter diejenige Kunst oder rationelle Praxis, die das Lebensziel selbst erstrebt.[1] Diese, die man die Politik oder Staatskunst nennen dürfe, schließe die Ethik in sich. Sei doch in der Wohlfahrt des Staates oder Volkes — wir Neueren würden Staat und Gesellschaft unterscheiden — jene der Einzelnen beschlossen. So wird denn, nebenbei bemerkt, in diesem ganzen Lehrkursus das Wort „Politik“ auch von der Ethik gebraucht, indem das Ganze für den Teil gesetzt wird. Dieses höchste Ziel ins Auge zu fassen, könne unmöglich nutzlos sein. Oder sollte der Schütze nicht mehr Aussicht haben, ins Schwarze zu treffen, wenn er das Ziel kennt, als wenn er es nicht kennt? Diese Untersuchung müsse auf die höchste Exaktheit verzichten. Herrsche doch über das, was ehrbar, was gerecht sei, so großer Meinungsstreit, daß schon der Zweifel laut geworden ist, ob denn diese Unterscheidungen nicht bloß konventioneller Art seien, ob sie auf der Natur und nicht vielmehr auf Satzung beruhen. Der letzte Grund dieses Zweifels sei die Unsicherheit der Wirkungen alles positiv oder negativ Bewerteten, wir würden sagen: die gewaltige Komplikation des menschlichen Lebens. Nicht nur eine Tugend wie die Tapferkeit, auch ein Gut wie der Reichtum sei für manchen eine Quelle des Verderbens geworden. Man müsse sich daher mit annähernden Verallgemeinerungen, mit der Erkenntnis dessen, was „in der Regel“ geschieht, begnügen, wie man denn überhaupt in jedem Wissensgebiet nur das diesem entsprechende

Maß von Strenge beanspruchen dürfe. Gleich töricht wäre es, sich bei den Darlegungen eines Mathematikers mit bloßen Wahrscheinlichkeitserwägungen zufrieden zu geben und von einem Staatsmann Beweisführungen von zwingender Strenge zu verlangen!

Welches ist nun das Lebensziel oder das höchste Gut?[1] Dem Namen nach erkennen wir es alle in der Eudämonie. Darin ist die große Menge mit den „feineren Köpfen" eines Sinnes. Bei der näheren Bestimmung ihres Weses aber trennen sich die Wege, indem die Masse der Menschen darunter immer etwas „unmittelbar Faßliches und Einleuchtendes" versteht, z. B. Reichtum, Ehre, Lust. (Schon hier zeigt sich, daß der Begriff der Eudämonie eine gleichsam objektive Seite besitzt. Könnte sie doch, falls sie bloße Glückseligkeit wäre, kaum anders denn als eine Summe von Lustgefühlen oder doch von lustvollen Dauerzuständen bestimmt werden. „Eudämonie" bezeichnet vielmehr auch etwas, was man vielleicht den richtigen oder gesunden Gesamtzustand des Menschen nennen darf.) Zunächst will Aristoteles untersuchen, ob das Wesen der Eudämonie nicht einer vergleichenden Prüfung der hauptsächlichen Lebensrichtungen entnommen werden könne.

Deren gebe es drei: das Genußleben, das politische und das komtemplative Leben.[2] Die Verwerfung des ersten erfolgt ohne eigentliche Begründung, man darf sagen auf Grund eines zur Untersuchung schon mitgebrachten Werturteiles, das sich in Schmähworten wie „tierisch", „sklavenartig" u. dgl. bekundet. Die Schätzung des politischen Lebens dringt tiefer in die Sache ein. Ihm wird der Preis schon darum aberkannt, weil die Ehre — das angeblich vom Politiker erstrebte Ziel — von den wechselnden Gesinnungen abhängig sei. Das höchste Gut dagegen müsse demjenigen, für den es ein Gut sein soll, selbst einwohnen und überdies ein solches sein, das ihm nur schwer entrissen werden kann. Ferner aber wolle man um der Tugend willen geehrt sein; eben dadurch erkenne man jedoch diese als das höhere an. Dadurch belehrt könnte nun jemand die Tugend für das Ziel halten; aber auch dieser ginge fehl. Ist es doch denkbar, daß ein im Besitz der Tugend Befindlicher sein Leben verschlafen, tatenlos verbringen oder auch von Widerwärtigkeiten und Schicksalsschlägen aller Art heimgesucht werden könnte. Unter solchen Umständen aber würde wohl niemand in der Tugend die Eudämonie erblicken, außer etwa ein rechthaberischer Disputant — eine Klausel, die wie eine Ahnung der Paradoxien späterer Philosophen (der Weise ist auch im Stier des Phalaris glückselig u. dgl.) klingt.

Der Untersuchung liegen hier zum Teil unausgesprochene, aber nicht willkürliche Voraussetzungen zugrunde, wie: das höchste Gut muß dauerhaft und von äußeren Einflüssen unabhängig sein; höher als die

Ehrung steht das, um dessentwillen man geehrt sein will. Zum Teil aber sind hier die Voraussetzungen des Stagiriten von gesuchter und willkürlicher Art. Dahin gehört die „Tugend", die ein Leben lang als latentes Vermögen in uns schlummern, zu keiner Betätigung drängen und trotz ihres Nichtgebrauchs nicht rosten würde.

Nach einer gegen Platon und seine Ideenlehre gerichteten polemischen Abschweifung, der das sprichwörtlich gewordene *amicus Plato, sed magis amica veritas* entstammt (vgl. S. 16f.), wird die Frage nach dem höchsten Gut wieder aufgenommen.[1] Vollkommener, so heißt es jetzt, sei jedesmal das als Zweck Erstrebte, schlechtweg vollkommen das immer als solcher und niemals als Mittel Erstrebte. Von dieser Art sei vor allem die Eudämonie. Dasselbe Ergebnis erzielt auch die vom Begriff der Autarkie (des Alleingenügens) ausgehende Untersuchung. Das vollendete Gut müsse diese Eigenschaft aufweisen, d. h. es müsse, ganz allein für sich, das Leben dessen, dem es zuteil wird, zu einem begehrenswerten und von jedem Mangel freien machen. Das aber gelte in Wahrheit von der Eudämonie. Es folgen Versuche, deren Wesen genauer zu bestimmen. Sie bestehe in der dem Menschen eigentümlichen „Leistung", als welche „die vernunftgemäße oder doch nicht der Vernunft entbehrende Seelentätigkeit" erkannt wird, oder auch in der „der höchsten und vollkommensten der Tugenden gemäßen Seelentätigkeit". Eine der Tugend gemäße Tätigkeit, nicht die Tugend selbst — auf diese Unterscheidung legt Aristoteles erhebliches Gewicht. Er beleuchtet sie unter anderem durch das hübsche Wort: „In Olympia werden nicht die Bestgebauten und Kräftigsten bekränzt, sondern die Kämpfer; denn nur unter diesen befinden sich die Sieger." So werden im Leben auch nur die richtig Handelnden, nicht (das muß man hinzudenken) die lediglich wohl Veranlagten, des Schönen und Guten teilhaft. Das von tugendhafter Betätigung erfüllte Leben aber bedürfe der „Lust" nicht als einer äußeren Zutat oder eines „Anhängsels", es trage sie vielmehr in sich selbst.

Der Wunsch des Philosophen, menschliches Glück, soweit es irgend möglich ist, als von äußeren Umständen unabhängig zu erweisen, es auf innere Tüchtigkeit und deren praktische Bewährung zu gründen, bringt ihn hie und da einer Übertreibung nahe, von der sein maßvoller Sinn, sein offener Blick für die Wirklichkeiten des Lebens, ihn bald zurückführt. Von äußeren Erfordernissen der Eudämonie wird vorerst eine nicht allzu kurze, eine „volle" Lebensdauer namhaft gemacht, denn „eine Schwalbe macht keinen Sommer".[2] Allein auch der Besitz eines bescheidenen Maßes äußerer Mittel wird für wünschenswert erklärt. Das materielle Ungemach gilt hauptsächlich darum nicht als gleichgültig, weil es uns der Werkzeuge des schönen und edlen Handelns beraubt. Der vollen

Eudämonie entbehre aber auch der übermäßig Häßliche, der schlecht Geborene, der Vereinsamte oder Kinderlose, noch mehr, wer ganz und gar mißratene Kinder besitzt, oder wer wohlgeratene verloren hat. Allein auch ein Priamos-Schicksal brauche den Menschen an sich noch nicht elend zu machen, glücklich aber könne man den von einem solchen Betroffenen nicht mehr nennen. Die Sprache dieser Erörterung ist eine zugleich warme und gehobene; sie zeugt von dem inneren Anteil des Autors, der auch „viele und schwere Schicksalsschläge" mit einer Fassung getragen sehen will, die „nicht dem Stumpfsinn, sondern dem Seelenadel und der Hochherzigkeit" entspringt. Schließlich wird die Dauerhaftigkeit der Eudämonie und ihre innerhalb weiter Grenzen bestehende Unabhängigkeit vom Schicksal auf die Festigkeit der einmal erworbenen Charaktereigenschaften gegründet. Der Bestand dieser letzteren sei ein sichererer als der der intellektuellen Erwerbungen. Übung und stete Betätigung lasse hier nichts dem Vergessen Verwandtes aufkommen. Mehr der Äußerung eines Wunsches als der Feststellung einer Tatsache gleicht es freilich, wenn die „wertvollsten" Lebensgewohnheiten zugleich die „dauerbarsten" heißen, als ob es keine verhärteten Übeltäter, keine Gewohnheitsverbrecher gäbe.

3. Zwei charakteristische Einzelheiten drängen sich unserer Beachtung auf. Es wird die Frage gestreift, ob die Eudämonie durch Lehre oder durch Gewöhnung, oder wie sie sonst erworben werde.[1] Bei diesem Anlaß erfährt die ausschließlich religiöse Auffassung des Gegenstandes eine leise und schonende, aber darum nicht minder bestimmte Zurückweisung. Jenen, welche die Eudämonie für eine „Gottesgabe" erklären, wird erwidert, sie sei jedenfalls eines der göttlichsten Besitztümer, wenn sie auch nicht geradezu von den Göttern verliehen wird. Ein bloßes Göttergeschenk — das wird angedeutet — könnte als ein Vorrecht weniger Auserlesener gelten, während die Eudämonie in Wahrheit als Ziel und Kampfpreis der Tugend ganz allgemein erreichbar ist und jedem offen steht, der nicht, was die Anlage zu dieser angeht, gleichsam „verkrüppelt" ist. Hier erfreut der mit Freimut gepaarte Zartsinn, der den Rechten der Philosophie nichts vergibt und zugleich dem religiösen Gefühl jeden irgend vermeidlichen Anstoß zu ersparen weiß.

Weiter, als man erwarten möchte, geht hingegen Aristoteles in seiner Nachgiebigkeit gegen volkstümliche Meinungen an einer benachbarten Stelle. Es gilt die Frage, ob posthume Begebnisse, das Geschick der Nachkommen und Freunde, den Verstorbenen berühre, ob ein bereits abgeschlossenes Leben dann nicht ein glückseliges heißen dürfe, wenn die dem Betreffenden zunächst Stehenden nach seinem Hinscheiden von

schweren Schicksalen heimgesucht wurden.[1] Da der Stagirit die Unsterblichkeit der individuellen Menschenseele (mit alleiniger Ausnahme ihres hier nicht in Betracht kommenden Vernunftteiles) rundweg leugnet, so war ihm die Antwort auf diese Frage klärlich vorgezeichnet: er mußte sie verneinen! Allein das gewinnt er nicht über sich. Jene kahle Verneinung gilt ihm als „allzu gemütlos", als „den gangbaren Meinungen" allzu schroff „entgegengesetzt"! So bequemt er sich denn zu einem Kompromiß, das man kaum umhin kann, ein schwächliches zu nennen. Der Einfluß dessen, was sich nach dem Tode eines Menschen begibt, auf seine Eudämonie wird nicht geradezu in Abrede gestellt, wohl aber auf ein Minimum herabgesetzt. Er heißt ein „geringer und schwacher", und zwar an und für sich sowohl, weil äußere Geschehnisse der Eudämonie überhaupt nur wenig anhaben können, als auch insonderheit im Hinblick auf den Toten. Es ist das eine von vielen Instanzen, die uns eine nützliche Lehre erteilen können. Die Grenzlinie zwischen den Fällen, in denen Aristoteles sich mit Bewußtsein und Bedacht auf den Boden der gangbaren Meinungen stellt, um die aus diesen fließenden Konsequenzen zu ziehen, und jenen anderen, wo seine eigenen Überzeugungen zum Ausdruck kommen, ist keineswegs (wie man wohl gemeint hat) allezeit mit Sicherheit zu ziehen. Nicht allzu selten gleitet er vielmehr aus der höheren dieser Regionen in die niedrigere herab. Gelegentlicher Mangel an wissenschaftlichem Mute — diesen Vorwurf zu wiederholen (vgl. S. 47) fällt uns nicht leicht, er läßt sich aber kaum vollständig unterdrücken.

Mit der Eudämonie beginnt, mit ihr schließt der ethische Vortragskurs. Was dazwischen liegt, ist der Erörterung der Mittel gewidmet, die diesem höchsten Zwecke dienen, und zwar, da die Eudämonie bereits als eine tugendgemäße Seelentätigkeit erkannt ist, in überwiegendem Maße der Besprechung eben der Tugenden oder Trefflichkeiten der menschlichen Seele. Wie nun derjenige, der die Trefflichkeit des Auges erforschen will, zunächst mit dem Auge selbst und seinen Verrichtungen vertraut werden muß, so kann auch jener, der die Trefflichkeit der Seele ermitteln will, nicht umhin, vorerst diese und ihre Leistungen zu ergründen.[2] So wird denn auf die psychologische Grundlage der Ethik zurückgewiesen. Ihr wird die Unterscheidung zwischen der intellektuellen und der (im engeren oder eigentlichen Sinne) ethischen Trefflichkeit entnommen — eine Unterscheidung übrigens, die für Aristoteles nichts weniger als eine strenge Sonderung bedeutet. Ganz im Gegenteil. Soll doch die Herrschaft der Vernunft eine entscheidende Voraussetzung auch der moralischen Trefflichkeit sein, ganz ebenso aber auch diese eine Hauptbedingung der intellektuellen Trefflichkeit darstellen

(vgl. S. 229). Allein so nahe auch die beiden Bereiche einander stehen und so eng ihre Wechselwirkung ist, einer gesonderten Betrachtung sind sie trotzdem durchaus bedürftig.

4. Mit dieser Scheidung beginnt das zweite Buch. Es behandelt zunächst die Frage, wie die beiden Hauptarten seelischer Trefflichkeit erworben werden: intellektuelle Tüchtigkeit eignen wir uns vorzugsweise durch Belehrung und Erfahrung, ethische durch Gewöhnung und Übung an.[1] Hier überrascht es zuvörderst, den weiten Abstand zu gewahren, der die aristotelische Lehre vom sokratischen Intellektualismus trennt. „Von Jugend auf zum Guten gewöhnt werden", das gilt dem Stagiriten als das Alpha und Omega der moralischen Erziehung, auf das auch die Gesetzgeber ihr volles Augenmerk zu richten haben. Das auf dem Gebiete der sittlichen Erziehung zwischen der Gewöhnung und ihren Ergebnissen obwaltende Verhältnis wird durch somatische Parallelen beleuchtet. Reichliche Nahrung und ernstliche Anstrengung verleihen körperliche Stärke; der Fortschritt in dieser aber befähigt wieder zur vermehrten Nahrungsaufnahme und zu erhöhten Anstrengungen. So werden wir auch tapfer, indem wir uns daran gewöhnen, Gefahren gering zu achten und zu bestehen; jeder Fortschritt in der Tapferkeit aber erhöhe auch wieder unsere Fähigkeit, den Gefahren Trotz zu bieten. Es taucht die Aporie auf, wie es denn möglich sei, durch Übung der Gerechtigkeit gerecht zu werden, da man doch nicht Gerechtigkeit üben könne, ohne schon gerecht zu sein. Der Lösung dieses Bedenkens dient ein Hinweis auf das Erlernen der Musik oder der Schreibekunst, wo die ersten Schritte gleichfalls halb zufällig oder unter fremder Anleitung getan werden. Diejenigen, die sich in der Philosophie mit begrifflichem Wissen begnügen, werden mit Kranken verglichen, die zwar den Aussprüchen der Ärzte begierig lauschen, ihren Anordnungen Folge zu leisten jedoch ganz und gar nicht gewillt sind.

Mehr und mehr wendet sich die Darlegung der die aristotelische Ethik beherrschenden Theorie vom Mittleren zu. Es gibt keine ein für allemal gültige, unbedingt exakte Antwort auf die Frage, welches Maß von Nahrungsaufnahme der Gesundheit, welche Menge körperlicher Übungen der Kräftigung des Körpers zuträglich ist; ganz ebensowenig aber auch auf die andere, in welchem Ausmaß Genußreiches begehrt, Gefahrvolles geflohen werden soll usw. In all diesen Bereichen steht einem Zuviel ein Zuwenig gegenüber.[2] Ein Zuviel des sinnlichen Begehrens heißt Zügellosigkeit, ein Zuwenig nennen wir Stumpfsinnigkeit. Wer vor dem Rascheln einer Maus erschrickt, gilt mit Recht als feige;

wer eine zehnfache Übermacht herausfordert, mit gleichem Recht als tollkühn. Vorzüglich nennen wir eine Beschaffenheit, die zwischen Mangel und Übermaß die Mitte hält. Doch müssen wir die gegenständliche von der im Hinblick auf unsere Zwecke bestimmten Mitte unterscheiden. In der Mitte zwischen 2 und 10 steht an sich das von beiden Zahlen gleich weit entfernte 6. Allein wenn die um den Preis von jährlich 2 Minen (= 200 Franken) erhältliche Nahrung für einen Menschen zu schwach, die einen Aufwand von 10 Minen (= 1000 Franken) erfordernde dagegen zu stark ist, so folgt daraus noch nicht, daß die um 6 Minen zu beschaffende die für ihn geeignetste und empfehlenswerteste ist. Das richtige Maß der ihm zuträglichen Ernährung wird sich irgendwo zwischen jenen beiden Extremen befinden; allein an welcher Stelle dieses Zwischenraumes, das zu beurteilen ist Sache der Erfahrung und des Taktes.

5. Es folgt die Begriffsbestimmung der ethischen Trefflichkeit oder Tugend: sie sei eine Willensbeschaffenheit, welche zwischen zwei entgegengesetzten Extremen „die für uns richtige Mitte" hält.[1] Auf die Frage, wie diese Mitte festzustellen sei, erfolgt die Antwort: das zu bestimmen, bleibt dem Einsichtigen überlassen. Ob der Lockerheit dieser Angabe will der Spott der Nachwelt nicht verstummen. Da ferner nach aristotelischer Lehre einerseits die Einsicht als der die richtige Mitte bestimmende Faktor und somit als der Regulator der Tugend erscheint, andererseits aber auch wieder Einsicht oder intellektuelle Trefflichkeit durch den Besitz der ethischen Tugend bedingt sein soll, so ist dem Stagiriten auch der Vorwurf eines fehlerhaften Zirkels nicht erspart geblieben. Doch mag auch die Form seiner Darstellung diesen zumal von begriffsstrengen Herbartianern erhobenen Vorwurf rechtfertigen: der Kern seiner Lehre wird davon unseres Erachtens nicht berührt. Das wahre Gebrechen der Theorie vom Mittleren liegt, wie wir meinen, anderswo: in ihrer ungebührlichen Ausdehnung, in ihrer Anwendung auf Trefflichkeiten, die sich, wie Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, in den Begriffsrahmen des Mittleren nicht ungezwungen fügen wollen (vgl. S. 118). Den wahrhaft wertvollen Kern dieser Theorie erblicken wir hingegen in der Anerkennung oder, wenn wir einen vielleicht anfechtbaren, aber landläufigen und kräftigen Ausdruck gebrauchen dürfen, in der Bejahung der gesamten Menschennatur. Kein Element derselben — und da zeigt die aristotelische Ethik ein echt hellenisches Antlitz — wird schlechtweg verworfen und für böse erklärt; es wird von jedem lediglich verlangt, daß es keinen größeren als den ihm gebührenden Raum einnehme. Welcher dieser Raum sei — die Entscheidung dieser

Frage stellt Aristoteles allerdings dem Urteil des „einsichtigen“ oder, wie er sich mindestens ebenso häufig ausdrückt, des „anständigen“ Mannes anheim. Er war somit nichts weniger als ein grundstürzender Moral- oder Sozialreformer. Bekundet er doch vielmehr aufs deutlichste, daß er in Fragen der Lebensführung auf dem Standpunkte seiner Zeit und seines Volkes, bzw. eines in diesem vertretenen Bildungskreises steht. Darin liegt zugleich seine Stärke und seine Schwäche (vgl. S. 46f.). Er bleibt vor grellen Einseitigkeiten und Übertreibungen bewahrt, wie wir solche bei den Kynikern kennen gelernt und wie sie sich später bei Stoikern und Epikureern gehäuft haben; er verzichtet aber auch darauf, eines jener Fermente zu liefern, die den moralischen Werdegang des Menschengeschlechtes von Zeit zu Zeit immer wieder, hier fördernd, dort störend, stets aber mit nachhaltiger Kraft zu beeinflussen vermocht haben (vgl. II[4] 131ff.).

Dem Mißbrauch der Lehre vom Mittleren will Aristoteles durch die Bemerkung steuern, daß keineswegs in Ansehung jeder Handlungsweise und jedes Affekts die Anerkennung eines löblichen Mittleren möglich sei. Gebe es doch auch solche, deren Benennung schon einen Tadel in sich schließt und bei denen daher von einem billigenswerten Mittleren zu sprechen nicht erlaubt sei.[1] Hier läuft der Stagirit Gefahr, auf die in der Sprache verkörperten herkömmlichen Meinungen mehr als gebührend Rücksicht zu nehmen. Man wird an Benthams Warnung vor den „die Frage umgehenden Bezeichnungen“ (*question-begging appellatives*) erinnert. Den Rest des zweiten Buches nimmt eine vorläufige Exemplifikation der Lehre vom Mittleren ein. Dabei laufen viele feinsinnige Bemerkungen unter. Vor nichts müsse man mehr auf der Hut sein als vor der Lust und dem Lustvollen. Denn diesen gegenüber gleichen wir bestochenen Richtern. Als Muster mögen uns da die von der Mauer herabschauenden Greise der Ilias dienen, die von der übermenschlichen Schönheit der Helena ergriffen sind, dem Ausdruck ihrer Bewunderung aber den Wunsch beifügen:

„Aber wie schön von Gestalt, entschiffe sie doch in die Heimat!“

6. Da die ethischen Trefflichkeiten für Willensbeschaffenheiten einer bestimmten Art erklärt wurden, so sieht sich Aristoteles, ehe er in die Behandlung der einzelnen Tugenden eingeht, genötigt, die auf den menschlichen Willen bezüglichen Fragen zu besprechen. Diesem Gegenstand ist die erste Hälfte des dritten Buches gewidmet.[2]

An der Spitze steht die Unterscheidung des Freiwilligen und Unfreiwilligen.[3] Die Quellen unfreiwilligen Handelns seien Gewalt und Unwissenheit. Eine Abart der durch Gewalt bedingten Unfrei-

willigkeit weist das Handeln unter dem Druck einer Drohung oder sonstigen Gefahr auf. Als Beispiele dienen hier das Machtgebot des Tyrannen, der das Leben unserer Nächsten in seiner Hand hat, und der Seesturm, der uns nötigt, das Schiff durch Überbordwerfen von Wertgegenständen zu entlasten. Das Handeln in derartigen Notlagen sei von gemischter Art; doch überwiege darin die Freiwilligkeit, da unsere Wahlfreiheit im Moment der Entscheidung nicht aufgehoben ist. Es könnte jemand den Begriff der Gewalt so sehr erweitern wollen, daß er ihm auch die zwingende Gewalt unterordnen müßte, mit der das Lustvolle und das sittlich Schöne unser Tun bestimme, mit der Begründung, auch solche Gegenstände befänden sich außer uns und seien doch Quellen unserer Handlungen. Ihm habe man zu antworten, es gäbe dann überhaupt kein anderes als gewaltsames Handeln; denn aus derartigen Beweggründen gehen alle Handlungen hervor. So wird denn der Begriff des „Gewaltsamen" auf den eigentlichen Zwang beschränkt, auf die Fälle, in denen der Ursprung dessen, was mit uns geschieht, außer uns liegt und wir dazu ganz und gar nichts beitragen.

In betreff des Handelns aus Unwissenheit werden mehrfache subtile Unterscheidungen vorgenommen.[1] Des Stagiriten Absicht dabei ist auf die Umgrenzung des Begriffes der Unabsichtlichkeit gerichtet. Dieser findet dort keine Anwendung, wo sich die Unwissenheit auf die höchsten Lebensziele bezieht: wer nicht weiß, was gut und schlecht, erlaubt und verboten ist, handelt verbrecherisch, nicht unabsichtlich. Die letztere Bezeichnung trifft vielmehr nur auf jenen zu, der in der Wahl der einem erlaubten Zwecke dienenden Mittel fehlgreift. Ferner wird der unabsichtlich Handelnde auch von dem bloß absichtslos Handelnden gesondert: während dieser etwas bewirkt, was er nicht beabsichtigt hatte, richtet jener etwas an, was seinen Absichten zuwiderläuft und was ihn darum mit einem Gefühl des Bedauerns, ja der Schuld erfüllt. Endlich wird das unabsichtliche Handeln, als ein Handeln aus Unwissenheit, auch noch von dem bloßen Handeln in Unwissenheit unterschieden. Ein solches sei z. B. dasjenige eines Berauschten oder Erbosten: wohl wisse ein solcher nicht, was er tut, aber die Ursache seiner Tat sei doch die Trunkenheit oder der Zornaffekt. Daß Affekthandlungen an und für sich unfreiwillig heißen dürften, wird denn auch von Aristoteles bestritten, unter anderem mit dem Argument, daß man andernfalls Kindern und Tieren überhaupt kein freiwilliges Tun zusprechen könnte. So wird denn hier „Freiwilligkeit" auch jeder bloß animalischen Willkürhandlung beigelegt. Eine höhere Stufe der Freiwilligkeit bezeichnet der aus der Reflexion hervorgehende Willensentschluß (prohaíresis), der genauer bestimmt wird als „ein auf innerer

Beratschlagung beruhendes Streben nach solchem, was in unserer Macht steht". Die Details der Untersuchung ließen sich wegen der mangelhaften Entsprechung der entscheidenden griechischen und deutschen Wörter nicht ohne Weitläufigkeit wiedergeben. So genüge uns das Schlußergebnis: ein Wunsch richtet sich stets auf einen Zweck, die innere Beratschlagung und der dieser entspringende Willensentschluß zielen auf die Mittel; Handlungen, die der Verwirklichung also gewählter Mittel dienen, heißen vorsätzlich und freiwillig. Dahin gehören jedoch nicht nur die Betätigungen der Tugend, sondern auch jene des Lasters. Wie nun im folgenden Aristoteles mit den Schwierigkeiten des Willensproblemes nicht ganz erfolglos ringt, das haben wir bereits in einem früheren Abschnitt (S. 157—162) dargelegt. Von den beiden, von der „Phantasie" ausgehenden Wegen, von denen der eine zum begrifflichen Denken, der andere zum Begehren oder Streben (*órexis*) führt (S. 156), verfolgten wir dort den letzteren und gelangten so zu einem Hochpunkt der aristotelischen Psychologie. Der Philosoph selbst zeigt sich in den fraglichen Bereichen um systematische Ordnung so wenig bekümmert, daß er diese rein psychologischen Erörterungen der Willensfrage der Ethik vorbehalten hat, ganz ebenso wie er die ebenfalls der Psychologie zugehörige Affektenlehre in eine einigermaßen äußerliche Verbindung mit der Redekunst gebracht und sie dem rhetorischen Lehrkurs einverleibt hat.

Die zweite Hälfte des Buches wendet sich der Erörterung der einzelnen ethischen Tugenden und Laster zu. An der Spitze steht die Tapferkeit, die Aristoteles in augenscheinlich beabsichtigtem Gegensatze zu der platonischen Erweiterung dieses Begriffes (vgl. II[4] 236) im ursprünglichen und populären Sinne verstanden wissen will.[1] Besondere Ergiebigkeit läßt sich weder der Erörterung dieser noch der der zunächst abgehandelten Kardinaltugend, der Sophrosyne, nachrühmen, auf die übrigens das 7. Buch zurückkommt. Das Bemerkenswerteste in diesem Abschnitt ist wohl die Behauptung, daß es schwerer sei, gegen die Feigheit als gegen die Zuchtlosigkeit anzukämpfen und daß daher jene als weniger „freiwillig" gelten müsse denn diese.

7. Das vierte Buch behandelt Vorzüge und Mängel des Charakters in einer Weise, die teils für die antike Sinnesart, teils für jene des Stagiriten gar sehr bezeichnend ist. Welche geringe Rolle in dessen Lebensauffassung der Erwerb spielt, das zeigte schon die Art seiner Erwähnung dort, wo die Hauptrichtungen des Menschendaseins gezeichnet wurden. Neben dem Genuß-, dem politischen und dem beschaulichen Leben wird da das Erwerbsleben zwar gleichfalls genannt, aber sofort

mit dem Bemerken abgetan, der materielle Besitz sei ja ein Mittel für andere Zwecke, nicht selbst ein Zweck.[1] Dieser ungleich mehr aristokratischen als bürgerlichen Denkart des Philosophen entspricht denn auch seine Bewertung der auf das Verhalten in Geldsachen bezüglichen Charaktereigenschaften. Von diesen bestimmt er die „Noblesse“ als die richtige Mitte zwischen der „Verschwendungssucht“ einer- und der „Gemeinheit“ andererseits. Nachsichtige Schonung wird hierbei dem Verschwender zuteil, dessen Extravaganz zwar dort, wo alle heilsamen Einflüsse sich als unwirksam erweisen, leicht in ein wüstes Zusammenraffen und Verschleudern von Geld und Gut übergeht, der indes durch richtige Behandlung, oft aber auch schon durch die mit den Jahren zunehmende Reife sowie durch eigene bittere Erfahrungen zumeist zur wünschenswerten Mittellinie zurückgeführt werde. Unheilbar hingegen sei die „Gemeinheit“, ein Erbfehler der großen Menge, der mit der Zahl der Jahre wachse und den auch jede sonstige Abnahme der Kraft verschärfe. Einige der in dieser Schilderung verwendeten Züge mahnen an die Komödie, so der als Typus des Knickers und Knausers erscheinende „Kümmelspalter“.

Eine höhere Stufe der „Noblesse“ bezeichnet die „Großartigkeit“, die mit unserer „Munifizenz“ darum nicht zusammenfällt, weil sie mehr den großen Stil in Geldsachen als die Geneigtheit bedeutet, Erhebliches zugunsten anderer oder für öffentliche Zwecke aufzuwenden.[2] Soll sie sich doch auch in der Einrichtung des eigenen Hauses bekunden. Die beiden tadelnswerten Extreme bilden hier die (von der Gemeinheit mehr dem Grade als der Art nach verschiedene) „Kleinlichkeit“ einer-, das „Protzentum“ oder die „geschmacklose“ Glanzsucht andererseits. Die letzteren Ausdrücke bezeichnen nicht sowohl eine Übertreibung der „Großartigkeit“ als ihr Hervortreten am unrechten Ort und bei wenig passenden Anlässen; wie wenn jemand seine Klubgenossen mit einem Aufwand bewirtet, der bei einem Hochzeitsschmaus am Platze wäre, oder wenn er bei der Aufführung einer Komödie, deren Kosten er zu tragen hat, den Chor über einen Purpurteppich einziehen läßt. Der „Kleinliche“ hingegen setzt sich, auch wo er große Aufwendungen nicht vermeiden kann, um einer geringen Ersparnis willen ins Unrecht, zeigt sich, sobald ihm eine Zahlung droht, zögernd und widerwillig und fürchtet stets, die Arbeiten, für deren Kosten er aufzukommen hat, könnten über das Maß des Notwendigen hinausgehen. Bei der Besprechung dieser Fehler bedient sich Aristoteles zwar eines Wortes, das auch eigentliche Laster bezeichnet, trennt sie aber von solchen durch die Bemerkung, sie seien unschädlich und nicht geradezu schimpflich.

Dieselbe Einschränkung kehrt bei der Besprechung des „Klein-

sinns“ und der „Aufgeblasenheit“ wieder, angeblich der beiden Extreme, zwischen denen der „Hochsinn“ gelegen sein soll.[1] Mit diesem, der Krönung und dem „Schmuck aller Tugenden“, berühren wir jenen Punkt der aristotelischen, allgemeiner der antiken Moral, der als das Maximum der „Selbstbejahung“ von christlicher „Selbstverleugnung“ am weitesten entfernt ist. Die Güte ist dieser selbstsicheren, tiefinnerlichen Vornehmheit nicht fremd. Aber es ist die Güte der Überlegenheit, zum Teil des Stolzes. So liebt es der Hochsinnige, Wohltaten zu erweisen, wogegen es ihm peinlich ist, solche zu empfangen. Die Rankühne liegt ihm so fern wie die Verstellung; diese, weil sie der Furchtlosigkeit, jene, weil sie dem großartigen Zug seines Wesens widerstreitet. Auf die große Menge blickt er innerlich herab, sein Verkehr mit ihr ist durch Ironie gekennzeichnet. Den Kern des Hochsinns macht es aus, daß der von ihm Erfüllte sich mit Recht der höchsten Ehren würdig weiß und nach ihnen, wenngleich ohne jeden hastigen Eifer, strebt. Auch Fürstenmacht und Reichtum sind ihm daher erwünscht, jedoch nicht um ihrer selbst willen, vielmehr weil sie ihm Gelegenheit geben, sich ihrer und damit der höchsten Ehrung würdig zu erweisen. Zu den äußeren Kennzeichen seines Auftretens gehören gemessene Körperbewegungen und eine ruhige, von allem Kreischen entfernte Stimme — Merkmale, so möchten wir hinzufügen, des sicheren Machtbesitzes, denen wir insbesondere bei den Großen des Orients begegnen. Und in der Tat, der mit allen Tugenden ausgestattete Grandseigneur, — so wird man den hier gezeichneten Typus vielleicht am besten nennen. Schließlich: während der „Hochsinnige“ der Ehrung würdig ist, die er beansprucht, sind in diesem Betracht die Ansprüche des „Kleinsinnigen“ überbescheiden, jene des „Aufgeblasenen“ unbescheiden.

Wie die „Noblesse“ zur „Großartigkeit“ in Geldsachen, so verhalte sich zum „Hochsinn“ der „Ehrgeiz“, nämlich das also genannte Begehren, das zwar nicht auf Ehrungen von auffälliger Größe gerichtet ist, jedoch in bezug auf deren Art und Maß die richtige Mittelstellung einnimmt.[2] Freilich walte hier kein sicherer Sprachgebrauch, da dasselbe Wort mitunter auch in tadelndem Sinne — in dem unserer „Ehrsucht“, dürfen wir sagen — verwendet werde. Ebenso sei auch dem „Mangel an Ehrgeiz“ zwar meist eine tadelnde Bedeutung (die unserer „Indolenz“), bisweilen aber auch eine lobende (etwa die der Anspruchslosigkeit) eigen, wie denn dort, wo die richtige Mitte einer bestimmten Bezeichnung ermangelt, die Extreme nicht selten die unbesetzte Stelle zu usurpieren versuchen.

8. Es kommt die „Langmut“ an die Reihe, deren Name zwar eigentlich nicht das genau richtige, mittlere Verhalten in betreff des Zornaffektes bezeichne, vielmehr ein solches, das eher ein Zuwenig als ein

Zuviel von Zornmut in sich schließe; doch möge das Wort immerhin in jenem Sinne gebraucht werden.[1] Das eine der, der also verstandenen Langmut gegenüberstehenden Extreme nun, die allzugroße Neigung zum Zorn, wird von Aristoteles nicht viel anders geschildert, als auch wir sie schildern würden: je nachdem der Zorn zu heftig aufflammt, zu lange andauert oder von zu geringfügigen Anlässen ausgelöst wird, äußert sie sich als aufbrausendes, giftiges oder unerträgliches Temperament; überaus charakteristisch ist dagegen die Darstellung des entgegengesetzten Extrems. Hier kann man die weite Kluft ermessen, welche die aristotelische und die durch sie vertretene gemein-griechische Gesinnung von christlicher Demut sowohl als von kynischer „Affektlosigkeit" scheidet. Wer nicht dort, wo es not tut, und in dem Maße, als es not tut, zu zürnen versteht, der „ruft den Eindruck eines Stumpfsinnigen hervor und befindet sich nicht in der zur Abwehr geeigneten Verfassung". Wer ferner „einen ihm oder den Seinen angetanen Schimpf gleichmütig hinnimmt, der zeigt die Natur eines Sklaven", nicht die eines freien Mannes: er legt — so etwa würden wir uns ausdrücken — einen schimpflichen Mangel an Ehrgefühl an den Tag. Diese Gedanken sind in der peripatetischen Schule weiter gesponnen und durch treffende Gleichnisse beleuchtet worden. Nicht nur die Abwehr, auch die Züchtigung bedürfe des Zornaffekts; wer diesen ausrotten will, der durchschneide die Sehnen der Seele; die Vernunft sei auf den Zorn (und die verwandten Affekte) angewiesen gleichwie ein Feldherr auf seine Soldaten!

Dem Bereich des gesellschaftlichen Verkehrs gehören einige der nunmehr besprochenen Charaktertypen an. So die zwischen dem Bestreben, sich um jeden Preis beliebt zu machen, das, sobald es mit Eigennutz gepaart ist, „Schmeichelei" heißt, und dem, diesem entgegengesetzten „mürrischen und streitsüchtigen Wesen" die richtige Mitte einnehmende, übrigens namenlose Gemütsart. (Wir würden sie Urbanität im höchsten Sinne nennen.)[2] Desgleichen hebt sich von dem „Possenreißer" oder „plumpen Spaßmacher" einerseits, dem „bäurisch-hölzernen" Gesellen andererseits, der Meister der gewandten, mit Scherz gewürzten Geselligkeit ab. Es wird die alte und die neuere Komödie zum Vergleich herangezogen. Dort habe das mit drastischer Komik wirkende „Schimpfwort" geherrscht, seine Stelle nehme zur Zeit die „Anspielung" ein. Allein wer einen anderen — auf welche Art immer — lächerlich macht, setzt ihn damit herab. Vielleicht hätten darum die Gesetzgeber, wie sie manche Formen der „Beschimpfung" verpönen, so auch gewisse Arten der „Verspottung" verbieten sollen. Nun aber müsse eben der wahrhaft feingesinnte und von aller Vulgarität freie Mann hierin sich selbst Gesetz sein.

Die „Scham“ und die „Schamhaftigkeit“ werden erwähnt, jedoch aus der Zahl der Tugenden ausgeschieden.[1] Die erstere nämlich sei, wie die Angst, eher ein Affekt als eine Willensbeschaffenheit, wie schon aus der engen Verflechtung beider mit Körperlichem erhelle: wie die Angst uns erblassen macht, so lasse uns die Scham erröten. Übrigens lasse sich die Scham auch geradezu als Angst vor üblem Ruf begreifen. Die Schamhaftigkeit andererseits könne höchstens eine „hypothetische Tugend“ heißen: bestehe sie doch in unserer Geneigtheit, uns zu schämen, wenn wir etwas getan haben, dessen wir uns zu schämen haben; der schlechthin Tugendhafte indes tue eben nichts dergleichen. Darum zieme denn auch die Schamhaftigkeit nur der Jugend, und zwar als ein Korrektiv des ihr eigentümlichen, an Verfehlungen reichen Trieblebens; dem reifen Alter dagegen stehe es nicht an, irgend etwas, dessen man sich zu schämen hat, wirklich zu tun oder auch nur von einer derartigen Zumutung ernstlich berührt zu werden. Und hierbei mache es keinen Unterschied, ob in Wahrheit Häßliches, oder aber solches, was nur der Satzung nach dafür gehalten wird, in Frage stehe, „denn beides ist zu meiden“. Dieses Sätzchen hätte, nebenbei bemerkt, kein Kyniker niedergeschrieben, und wohl auch Platon nicht, der z. B. in der Frauenfrage das Herkommen so gering achtete. Derartige Äußerungen zeigen uns, wie groß die Abhängigkeit unseres Philosophen von seinem Milieu war und wie vergeblich es ist, die Fälle, in denen er seine persönliche Überzeugung, von jenen, in denen er bloß gangbare Meinungen vertritt, streng sondern zu wollen.

Hat Aristoteles in Ansehung der Schamhaftigkeit das Schema des Mittleren verlassen, so hat er von diesem in betreff der „Wahrhaftigkeit“ einen nicht eben glücklichen Gebrauch gemacht.[2] Sollte eine derartige Schematisierung hier überhaupt erzwungen werden, so ließ sich allenfalls dem durch und durch Verlogenen der Wahrheitsfanatiker entgegenstellen, der eine Notlüge selbst dann meidet, wenn von ihr die Rettung des eigenen Lebens oder selbst des Vaterlandes abhängt. Die von Aristoteles herbeigezogenen Typen des „Prahlsüchtigen“ auf der einen und des „Ironikers oder Selbstverkleinerers“ auf der anderen Seite sind allerdings im wirklichen Leben häufiger anzutreffen, allein sie sind einem ziemlich engen Teilgebiet des erörterten Gegenstandes entnommen, in das auf solche Art auch die zwischen jenen beiden Extremen in der Mitte liegende „Wahrhaftigkeit“ gepreßt wird. Zwar weiß der Stagirit sehr wohl, daß der Gegensatz von Wahrheit und Lüge durchaus nicht lediglich auf derartige, auf die äußere Geltung des Sprechenden bezügliche Aussagen Anwendung findet: er nennt als Abarten der Lügenhaftigkeit ausdrücklich auch die Unzuverlässigkeit in bezug auf Abmachungen und Versprechungen sowie

jene betrügerischen Vorspiegelungen, durch die andere zu Schaden kommen und die sich insofern dem Begriffe der Ungerechtigkeit unterordnen; ja, er läßt es auch an ganz allgemein gehaltenen Lobpreisungen der Wahrhaftigkeit sowie an ebensolchen Ausdrücken des Abscheus vor der Lüge nicht fehlen. Allein, wie Aristoteles seine Hochschätzung der Wahrhaftigkeit, soweit diese sich nicht der Prahlsucht oder der Selbstverkleinerung entgegensetzen läßt, dem Rahmen seiner Tugendlehre glaubte einpassen zu können, ist aus seiner Darstellung nicht ersichtlich.

In der Besprechung der Prahlsucht tritt übrigens wieder ein uns schon bekannter Zug in der Physiognomie unseres Philosophen, seine Geringschätzung des Gelderwerbs, zutage.[1] Insoweit nämlich die Prahlerei überhaupt einen Zweck verfolgt, soll sie weit weniger Tadel verdienen, wenn sie auf Ruhm und Ehre, als wenn sie auf Geldgewinn abzielt. Die Selbstverkleinerung oder Ironie gilt übrigens nur in ihren grelleren Formen als anstößig. Mitunter — so lautet eine feine Bemerkung — nimmt das eine dieser Extreme die Gestalt des anderen an. So erscheine die übermäßige Schlichtheit der spartanischen Tracht obenhin angesehen als Selbstverkleinerung, während sie in Wahrheit versteckte Ruhmredigkeit sei. Man wird an das dem Sokrates zugeschriebene Wort erinnert: die Eitelkeit des Antisthenes gucke aus den Löchern seines Mantels hervor.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Die Sittenlehre des Aristoteles.
(Fortsetzung: Die Gerechtigkeit.)

Die Unzulänglichkeit der Theorie vom Mittleren wird nirgends deutlicher sichtbar als dort, wo Aristoteles die Gerechtigkeit behandelt. Dieser einen Tugend ist ein ganzes, das fünfte Buch der nikomachischen Ethik gewidmet. Allein nicht nur durch ihren ungewöhnlichen Umfang zeichnet sich die Abhandlung über die Gerechtigkeit vor den Untersuchungen über die anderen Einzeltugenden aus. Sie bezeichnet — das darf man ohne Übertreibung behaupten — geradezu einen Wendepunkt in der Entwicklung der griechischen Ethik. Hier zum erstenmal tritt der Altruismus mit offenem Visier auf den Plan. Man mißverstehe uns nicht. Wir sprechen nicht vom Altruismus im Sinne der christlichen Liebe oder des Comteschen „*vivre pour autrui*“. Ebensowenig wollen wir andeuten, daß die Pflicht der Sorge für fremdes Wohl-

ergehen den Hellenen vor Aristoteles unbekannt gewesen sei. Keine Behauptung könnte törichter sein. Als Hüter der Gerechtigkeit treten die Götter schon an manchen Stellen der homerischen Gedichte auf, am augenfälligsten dort, wo der reiche Ertrag der Felder, das Gedeihen der Fruchtbäume und der Herden als der Lohn erscheint, der einem König für seine Gottesfurcht und für seine gerechten Urteilssprüche zuteil wird.[1] Und welche Rolle die Gerechtigkeit in der platonischen Ethik spielt, daran brauchen wir unsere Leser nicht erst zu erinnern. Aber sie haben auch nicht das gekünstelte Räsonnement vergessen, das die Gerechtigkeit eben bei Platon mit dem Wohlergehen des gerecht Handelnden verknüpft hat. Wird doch von ihm diese Tugend in wundersamer Beschränkung ihres Inhalts mit der Harmonie der Stände im Staat identifiziert. Und diese soll ihrerseits das Widerspiel der seelischen Harmonie des Individuums sein. Auf diesem weiten Umweg gelangt Platon dazu, die Forderung gerechten Handelns als eine Forderung des Selbstinteresses des Handelnden zu erweisen. Handle gerecht, sonst ist dein innerer Friede gefährdet — so lautet, auf ihren knappsten Ausdruck gebracht, die individual-ethische Begründung der sozialen Haupttugend bei Platon. Von alledem ist in der Moralphilosophie seines Schülers nicht die Rede. Die Gerechtigkeit wird hier ohne Umschweif eine Tugend genannt, deren Ziel fremdes Wohlergehen ist. Daß es solch eine nicht auf das Glück des Handelnden abzielende, vielmehr auf den anderen (pros hḗteron, *ad alterum*) gerichtete Tugend gibt, das bemerkt Aristoteles ausdrücklich, und er wird dieser Tatsache nicht ohne ein gewisses Erstaunen gewahr. Um jede eudämonistische Begründung ist er unbekümmert. Den auf eine solche zielenden platonischen Versuch verwirft er mittelbar dadurch, daß er ihm seine Grundlage, die Identifizierung der staatlichen Gerechtigkeit mit der dem Gleichheitsprinzip widersprechenden Unterordnung eines Standes unter den anderen entzieht. So durften wir denn mit Recht erklären, daß der Altruismus hier zum erstenmal in der griechischen Philosophie ohne jede Anlehnung an das Glückseligkeitsstreben des Handelnden, somit ohne jede Vermummung und wie eigenberechtigt auftritt.

Es wird eine Gerechtigkeit im weiteren Sinne von einer solchen im engeren Sinne gesondert.[2] Die letztere zerfällt, wie wir alsbald sehen werden, wieder in mehrere Unterarten. Jene erstere aber wird geradezu mit der moralischen Tugend oder Trefflichkeit überhaupt identifiziert. Das geschieht auf folgende Weise. Den Gesetzen gehorchen, sei recht, ihnen zuwiderhandeln, unrecht. Da nun die Gesetze die Betätigung aller Tugenden gebieten, jene der Untugenden hingegen untersagen (so ist z. B. die Flucht in der Schlacht, also eine Äußerung der Feigheit, oder

die Körperverletzung, eine Folge mangelnder Selbstbeherrschung, gegesetzlich verpönt), so sind in diesem Sinne — dies wird nicht ohne alle Gewaltsamkeit gefolgert — alle Tugenden und Laster Erscheinungsformen der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit; nur mit der Einschränkung, daß sie hier vom Gesichtspunkte nicht des eigenen, sondern des fremden Wohls betrachtet werden. So glaubt der Philosoph die Wahrheit des Spruches erhärten zu können:

„In dem gerechten Sinn liegt jegliche Tugend beschlossen.“

Nicht minder jene des Satzes, daß die Gerechtigkeit die vollendete Tugend ist. Sei es doch für den Menschen ungleich schwieriger, sich in seinem Verhalten gegen andere, als bloß in seinen eigenen Angelegenheiten trefflich zu erzeigen. Diese Darlegungen münden in den uns schon bekannten überschwenglichen Ausruf (vgl. S. 23): nicht der Morgenstern und nicht der Abendstern sei so wunderherrlich wie die Gerechtigkeit; und wenige Zeilen vorher heißt diese dem Stagiriten „die Quelle und der Hort alles dessen, was die Glückseligkeit, oder einen Bestandteil der Glückseligkeit, einer staatlichen (oder gesellschaftlichen) Gemeinschaft ausmacht“.

2. Es kommt die spezifische Gerechtigkeit an die Reihe, die ihrerseits in die distributive und in diejenige zerfällt, die zumeist die korrektive, aber wohl besser die regulative oder auch, mit einem Ausdruck der Scholastiker, die direktive genannt wird.[1] Der Wirkungsbereich der letzteren ist der Verkehr, also vor allem der geschäftliche, wie Kauf, Miete, Bürgschaft u. dgl. Neben diese Formen des freiwilligen Verkehrs treten indes jene des (von der Seite des Leidenden angesehen) unfreiwilligen. Unter diese einigermaßen erkünstelte Rubrik fallen alle denkbaren unrechtmäßigen Eingriffe in das Leben und das Eigentum, in die Ehre und die Freiheit der Bürger — Eingriffe, die ihrerseits wieder teils versteckte oder betrügerische, teils offene und gewalttätige sind. Nur im Hinblick auf diese ihre durch einen Bezug auf Rechtsverletzungen gekennzeichnete Unterabteilung läßt sich die direktive Gerechtigkeit auch als eine korrektive oder strafende betrachten.

Die distributive oder verteilende Gerechtigkeit soll darin bestehen, daß jedem sein Teil nach seinem Wert oder Verdienst zugemessen wird, — wobei überwiegend an politische Gerechtsame, aber nicht an diese allein gedacht wird. Der Maßstab des Wertes sei nun in verschiedenen Staatsordnungen ein verschiedener: in der Demokratie die Freiheit (d. h. jedem Freien gebührt das gleiche), in der Oligarchie der Reichtum, in der Geburtsaristokratie die Abkunft, in der eigentlichen Aristokratie die Tugend. Aller Hader und alle Unzufriedenheit sollen da entspringen, wo

Gleiche Ungleiches, oder aber Ungleiche Gleiches im Besitz haben oder in Besitz nehmen.[1]

In Wahrheit beruhe die distributive Gerechtigkeit auf einer proportionalen Gleichheit.[2] Die Proportion besteht jedesmal aus vier Gliedern, oder aus dreien, wenn das eine zweimal verwendet wird. Es waltet kein prinzipieller Unterschied ob, es laute nun die Proportion: wie a : b so b : c, oder: wie a : b so c : d, oder auch: wie a : c so b : d. Immer handelt es sich darum, daß die Leistungen den Entlohnungen, die Pflichten den Rechten entsprechen. Wer Unrecht tut, der eignet sich nun mehr zu, wer Unrecht leidet, der empfängt weniger, als die Proportion erheischt, — soweit es sich nämlich um Güter handelt, während es sich bei Übeln umgekehrt verhält. Dieses Mehr oder Weniger nun bietet die Handhabe dar, mit welcher die Lehre vom Mittleren auf den distributiven Zweig der Gerechtigkeit angewandt wird. Diese Theorie in anderer Weise und unmittelbar der Gerechtigkeit aufzudringen, war ein Ding der Unmöglichkeit. Fehlt es doch durchaus an zwei Extremen, die ihr in der Art gegenübergestellt werden könnten wie Feigheit und Tollkühnheit der Tapferkeit, Unempfindlichkeit und Zuchtlosigkeit der Mäßigkeit. Der Gerechtigkeit steht vielmehr als alleiniges Gegenstück die Ungerechtigkeit gegenüber. Dieses Unterschiedes ist der Stagirit sich wohl bewußt, und er bringt ihn zu unverhohlenem Ausdruck durch die Bemerkung, das Mittlere gelte hier „nicht in derselben Weise wie bei den anderen Tugenden"; in der Mitte (zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig) stehe nämlich der „Gegenstand" — wir dürfen vielleicht sagen: das Ziel oder der beabsichtigte Erfolg — des gerechten Handelns: die von diesem zu realisierende Gleichheit oder Proportionalität. Doch läßt sich der Philosoph gelegentlich auch zu einer Redeweise verführen, die jenen Unterschied wieder verdunkelt und, wenn man sie buchstäblich nimmt, geradezu ungereimt wird. Dies gilt, wie uns scheinen will, insbesondere von dem Satze: „Die Rechtschaffenheit ist ein Mittleres zwischen Unrechttun und Unrechtleiden." Oder könnten wir in irgendeinem verständlichen Sinne sagen: die redliche Geschäftsgebarung ist ein Mittleres zwischen Übervorteilen und Übervorteiltwerden? Da müßte es doch jedenfalls heißen: die zugleich kluge und redliche Geschäftsgebahrung, was dann so gemeint wäre, daß die Klugheit das Zuwenig, den aus der Übervorteilung durch andere erwachsenden Verlust, die Redlichkeit das Zuviel, den aus der Übervorteilung anderer entspringenden Gewinn, hintanhält. Es handelt sich jedoch hier nur um eine Lockerheit des Ausdrucks, die freilich nicht durch bloße Nachlässigkeit, sondern wohl in überwiegendem Maße durch das halb unwillkürliche Bestreben des Stagiriten verschuldet ist, den fundamentalen Unterschied zwischen

dem Sinne, in dem allein die Idee des Mittleren auf die Gerechtigkeit, und jenem, in dem sie auf andere Tugenden angewendet werden kann, einigermaßen zu verschleiern.

Auch darf man diese zwiespältige Anwendung des nur scheinbar gleichartigen Begriffes der richtigen Mitte, der dabei einmal auf die Disposition zum Handeln, das anderemal auf den Erfolg des Handelns bezogen wird, wohl als eine Künstelei bezeichnen. Der große Dialektiker ließ sich diesmal gleichsam in den Schlingen seiner eigenen Dialektik fangen. Die wahrhaft tragfähige Basis der Theorie vom Mittleren ist die Tatsache, daß die menschliche Natur mit Antrieben ausgestattet ist, die Befriedigung heischen und zur Betätigung drängen, die es aber zugleich an einem Übergreifen in die Sphären anderer ebensosehr oder noch mehr berechtigter Antriebe und Bedürfnisse zu verhindern gilt. So steht es z. B. um die Abwehraffekte nicht minder als um die der Sinnlichkeit angehörenden Impulse. In diesen Bereichen, aber auch nur in ihnen, hat darum die Theorie vom Mittleren, der wissenschaftliche Ausdruck für jenes Gebot des Maßhaltens, das insbesondere in der griechischen, die Natur bejahenden Volksmoral eine so ansehnliche Rolle spielt, ihre Wurzel und ihre Berechtigung.

3. Haftet so das Auge unseres Philosophen in einseitiger Weise an dem Gesichtspunkt der durch ein Zuviel und ein Zuwenig gestörten und durch die Handhabung des Rechtes wiederhergestellten Gleichheit, so begreift man, was sonst unbegreiflich wäre, daß, wie die bürgerliche Gerichtsbarkeit, so auch die gesamte Strafjustiz von ihm, wenigstens an einer Hauptstelle, ausschließlich im Sinn einer Ausgleichung betrachtet wird.[1] Der Richter, der das „lebendige Recht" ist, trachtet solch einen Ausgleich zu bewerkstelligen, indem er dem Gewinnenden den ungerechten Gewinn abnimmt, dem Verlierenden den ungerechterweise erlittenen Verlust ersetzt. Der beste moderne Erklärer der nikomachischen Ethik wollte deren Verfasser nicht die „kindische Lehre" zutrauen, daß die Schadloshaltung für erlittenes Unrecht die einzige Aufgabe der Rechtspflege sei. Auch könne es Aristoteles unmöglich entgangen sein, daß bei Straftaten zwischen dem rechtswidrigen Gewinn und dem rechtswidrigen Verlust keineswegs immer das einfache Verhältnis der Gleichheit obwalte, daß vielmehr das von dem einen Teil begangene Unrecht mitunter weit größer, bisweilen aber auch um vieles kleiner sei als der von dem anderen Teil erlittene Schaden. Darauf ist zu antworten, daß die so verengte Auffassung der richterlichen Tätigkeit und desgleichen das Übersehen des soeben vorgebrachten Einwandes einem Aristoteles allerdings nicht von vornherein zuzumuten wäre, daß aber der Wortlaut

seiner Äußerungen keine andere Deutung zuläßt; ferner, daß der Stagirit von dem „Gewinn“ oder Vorteil, den der Übeltäter aus seiner Rechtsverletzung zieht, offenbar in einem sehr allgemeinen und vagen Sinn spricht, — in einem Sinn, in dem ihm dieser Vorteil dem Nachteil des Geschädigten eher gleichzukommen scheinen konnte; endlich, daß dieser lockere und logisch nicht einwandfreie Sprachgebrauch der Sprößling eines anderen und tiefergreifenden Irrtums, der mißbräuchlichen Übertragung der Theorie vom Mittleren auf ein ihr fremdes Gebiet ist.

Gern fügen wir die Bemerkung bei, daß Aristoteles an einer anderen Stelle desselben Buches einen der soeben erörterten, seine eigenen Ausführungen über die strafende Gerechtigkeit durchziehenden Unklarheit einigermaßen verwandten Irrtum klar durchschaut und kraftvoll bestritten hat.[1] Dort ist es allerdings eine Polemik, die seinen Blick geschärft hat. Die Pythagoreer hatten, wie unsere Leser wissen (vgl. I[4] 88), die Gerechtigkeit mit einer Quadratzahl identifiziert, weil der Begriff der genauen Vergeltung (Gleiches für Gleiches) sie an die Entstehung einer Zahl aus zwei gleichen Faktoren mahnte. Gegen jene Voraussetzung nun, somit gegen das *jus talionis*, erhebt der Stagirit gar triftige Einwürfe. Wenn ein Befehlshaber einen Untergebenen schlägt, so fordere die Gerechtigkeit nicht, daß er wieder geschlagen werde; und im umgekehrten Falle, wenn der Vorgesetzte vom Untergebenen geschlagen wird, sei mit der einfachen Vergeltung, der Zurückgabe des Schlages, noch nicht genug getan; es müsse vielmehr — natürlich im Interesse der Mannszucht — eine noch empfindlichere Strafe hinzutreten.

4. Nach einigen Bemerkungen über das Verhältnis der Behörde zu den Bürgern sowie über dessen Analoga, das Verhältnis des Herrn zum Sklaven und das des Hausvaters zu seinen Familienangehörigen, wendet sich Aristoteles zu der uns so wohlbekannten tiefgreifenden Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem bloß konventionellen Recht (vgl. I[4] 333ff.).[2] Es fehle nicht an solchen — es dürften Kyniker gemeint sein —, die alles staatliche Recht in die letztere Kategorie verbannen und diese ihre Meinung also begründen. Alles Natürliche ist unveränderlich; das Feuer z. B. brennt überall, in Griechenland wie in Persien, in gleicher Weise. Die örtlichen Verschiedenheiten und der zeitliche Wandel des Rechtes beweisen somit seinen konventionellen Ursprung. Dem sei aber nicht so, erwidert unser Philosoph. Auch das Natürliche sei nicht notwendig ein Unwandelbares. Von Natur z. B. sei die rechte Hand die kräftigere; trotzdem könne man (durch Übung und Gewöhnung) die linke Hand zu gleicher Vollkommenheit bringen. Auch im staatlichen Rechte liege überall eine Mischung von Natürlichem mit Konventionellem

vor uns. Man sieht, der Ausgleich, den Epikur zwischen den die Sprachentstehung behandelnden Theorien getroffen hat (vgl. I [4] 331), ist von Aristoteles in Ansehung der gleichartigen, den Ursprung des Rechtes betreffenden Kontroverse vorweggenommen worden.

Anläßlich der Besprechung des Recht- und Unrechttuns wird die Frage nach dem Wesen der Freiwilligkeit wieder aufgenommen und in noch genauerer Weise als vorher (vgl. S. 208 f.) erörtert.[1] Freiwillig sei ein Tun dann, wenn jemand etwas von dem was in seiner Gewalt steht, wissentlich, d. h. nicht in Unkenntnis des Objekts, des Werkzeugs oder des Erfolges seiner Handlung ausführt. (Ein Beispiel für die Unkenntnis des Objektes: A schlägt den B, ohne zu wissen, daß dieser sein Vater ist.) Das freiwillige Tun zerfällt wieder in das vorsätzliche, d. h. vorher überlegte, und das unvorsätzliche. Zu den unvorsätzlichen gehören die Affekthandlungen. Die Schädigung anderer, die der Leidenschaft entspringt, ist zwar ein Unrecht, aber ihr Urheber darum noch nicht ungerecht oder schlecht. Von den unfreiwilligen Verfehlungen sind die einen verzeihlich, die anderen sind es nicht. Zum Unverzeihlichen gehört, was zwar in Unwissenheit, aber in einer solchen getan wird, die durch eine weder natürliche noch menschliche, d. h. durch eine bestialische oder — wie wir uns ausdrücken würden — durch eine teuflische Leidenschaft hervorgerufen ist.

5. Der wichtigste der noch übrigen Abschnitte behandelt den Begriff der Billigkeit und sein Verhältnis zu dem der Gerechtigkeit.[2] Da jene als etwas Löbliches gilt und sich doch auf dieselben Gegenstände wie das strenge Recht bezieht, so ergebe sich eine Schwierigkeit. Wie kann beides, das Gerechte und das Billige, löblich sein, da sie doch einander widerstreiten? Die Lösung der Schwierigkeit liege darin, daß das Billige zwar ein Gerechtes, aber nicht das dem Gesetz entsprechende Gerechte ist. Es sei vielmehr eine Korrektur des legalen Rechtes. Jedes Gesetz sei von allgemeiner Art; es gebe aber Fälle, die solch einer allgemeinen Regel widerstreben. Unter derartigen Umständen will das Gesetz sein Gebot oder Verbot in Wahrheit nur auf die Mehrzahl, nicht auf die Gesamtheit der Fälle angewandt wissen; der Fehler der Verallgemeinerung liege indes nicht am Gesetz und am Gesetzgeber, sondern an der Natur des Gegenstandes. Der Gesetzgeber selbst würde, wenn er anwesend wäre und den Sachverhalt kennte, den Fehler berichtigen. Ein erläuterndes Beispiel liefert ein antiker Erklärer. Ein Fremder wird zur Kriegszeit auf der Stadtmauer betroffen. Das Gesetz bedroht ihn, als des Einverständnisses mit dem Feinde dringend verdächtig, mit dem Tode. Nun stellt sich aber heraus, daß der Fremde den einheimischen

Truppen ein diesen nützliches Signal gegeben hat. Der Buchstabe des Gesetzes verurteilt ihn zum Tode; die, die Natur des Einzelfalles würdigende Billigkeit spricht ihm Dank und Ehrungen zu. Neben solch einem singulären Falle gibt es aber — wovon freilich Aristoteles nicht spricht — natürlich auch Ausnahmen von der ursprünglichen Rechtsregel, die selbst eine Klasse zu bilden und der Gegenstand einer neuen Rechtsregel zu werden vermögen.

In der Jurisprudenz zweier Länder, Roms und Englands, spielt das Prinzip der Billigkeit eine erhebliche Rolle. Die Fortbildung, die das *jus aequum* oder *aequabile* in den englischen „Billigkeitshöfen“ (*Courts of Equity*) gefunden hat, entspricht ziemlich genau den hier geäußerten aristotelischen Gedanken. Das kann uns die Darlegung eines der vornehmsten philosophischen Rechtsgelehrten des modernen England, John Austin's, lehren.[1] „Sicherlich“ — so etwa äußert er sich über einen nach Billigkeitsgrundsätzen zu entscheidenden Rechtsfall — „war der Fall dem Geist des Gesetzgebers nicht gegenwärtig. Allein die Gesetzesbestimmungen würden den Fall eingeschlossen haben, wenn ihr Urheber seine allgemeine Absicht folgerichtig ausgeführt hätte. Da dies nicht geschah, so vervollständigt der Richter die mangelhaften Bestimmungen und ergänzt sie auf Grund der vom Gesetzgeber gehegten und in seinem Werke zum Ausdruck gebrachten Absicht.“ Aristoteles hat vor allem die negative, die englische Rechtsentwicklung und ihr Vertreter haben namentlich die positive Seite des Gegenstandes ins Auge gefaßt. Doch auch jene, die negative Seite der Billigkeit, ist der modernen Rechtswissenschaft keineswegs fremd geworden. Sie betont z. B. Hugo Grotius, wenn er bemerkt, ein Gesetz werde den Anforderungen der Billigkeit gemäß ausgelegt, wenn es auf einen Fall, auf den es sich seinem Wortlaut nach tatsächlich bezieht, auf den es sich aber nach der aus anderen Gesetzen zu erschließenden Absicht des Gesetzgebers nicht beziehen sollte, nicht angewendet wird. Man unterscheidet demnach die „erweiternde“ von der „einschränkenden“ Gesetzesauslegung. Ein Doppelbeispiel der einfachsten Art wäre das folgende. Gegenüber dem mit Strafsanktionen versehenen Gebot des Dekalogs: „Du sollst nicht töten!“ wäre die Straflosigkeit des Totschlags aus Notwehr ein Ergebnis der einschränkenden, die Strafbarkeit der Anstiftung zum Mord ein solches der erweiternden Gesetzesauslegung. Immer verdient nach Aristoteles der „billige“ oder weitsinnige Richter den Vorzug vor dem „buchstabentreuen“ oder dem Pedanten.

6. Bedeutsam ist in diesem Buche auch noch die Erörterung des Selbstmords, weniger freilich durch das, was sie enthält, als durch das,



Unter den Zeitschriften des Verlages Walter de Gruyter & Co.

und der ihm angegliederten und befreundeten Verlagsfirmen

wird die eine oder andere für Sie von Bedeutung sein. Wir geben Ihnen hier eine Aufstellung der fast alle Gebiete der Wissenschaft behandelnden Zeitschriften und damit die Möglichkeit, sich näher über die Sie interessierenden Organe zu unterrichten. Füllen Sie bitte die angehängte Postkarte entsprechend aus. Wir werden dann Ihren Wünschen in jeder Beziehung sofort und gern Rechnung tragen.



Von den angez. Zeitschriften erbitte ich Prospekt bzw. Probe-Nr.

Antike
Archäologischer Anzeiger
Archäologisches Jahrbuch
Archiv für Urkundenforschung
Astronomischer Jahresbericht
Bank-Archiv
Crelles Journal für reine und angewandte Mathematik
Das Deutsche Handwerksblatt
Deutsche Schachzeitung
Die Denkmalpflege (Deutscher Kunstverlag)
Entscheidungen des Reichsarbeitsgerichts
Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen
Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen
Entscheidungen des Schiedsgerichts für Oberschlesien
Geisteskultur
Hamburg-Amerika-Post (Friederichsen, de Gruyter & Co.)
Höchstrichterliche Rechtsprechung
Hoppe-Seylers Zeitschrift für physiologische Chemio
Jahrbuch über die Fortschritte der Mathematik
Indogermanische Forschungen
Islam
Japanisch-Deutsche Zeitschrift
Judicium (Friederichsen, de Gruyter & Co.)
Juristische Rundschau
Minerva-Zeitschrift
Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen
Museumskunde
Ostasiatische Rundschau (Friederichsen, de Gruyter & Co.)
Ostasiatische Zeitschrift
Repertorium für Kunstwissenschaft
Skandinavisches Archiv für Physiologie
Slavische Rundschau
Studentenwerk
Ungarische Jahrbücher
Veröffentlichungen d. Reichsaufsichtsamts für Privatversicherung
Vorgeschichtliches Jahrbuch
Vox Studentium
Wirtschaftsdienst (Friederichsen, de Gruyter & Co.)
Zeitschrift für Assyriologie
Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht
Zeitschrift f. d. ausländ. u. intern. öffentl. Recht u. Völkerrecht
Zeitschrift für Bergrecht
Zeitschrift für historische Waffen- und Kostümkunde
Zeitschrift für das gesamte Luftrecht
Zeitschrift für Psychiatrie, Allgemeine
Zeitschrift für psychische Hygiene
Zeitschrift f. Sexualwissenschaft u. Sexualpolitik (Marcus & Weber)
Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft
Zeitschrift für Volkskunde
Zeitungswissenschaft

Unterschrift:

Mein Buchhändler ist: ____________________

Diese Karte ist entnommen dem Werke: ____________________

BESTELLKARTE

An
den Verlag

Walter de Gruyter & Co.

Berlin W 10

Genthiner Straße 38

VIII 30

was ihr abgeht.[1] Mit keiner Silbe deutet Aristoteles auf die platonisch-pythagoreïsche Auffassung hin, die in dem Selbstmord ein eigenmächtiges Verlassen des uns von der Gottheit angewiesenen Postens und somit eine Auflehnung gegen den göttlichen Willen erblickt. Ebensowenig ist davon die Rede, daß der Mensch sich und seine Fähigkeiten der Gesamtheit schulde und sie dieser zu entziehen nicht befugt sei. Aber auch ein Vergehen gegen sich selbst wird im Selbstmord nicht erkannt, da niemand freiwillig sich selbst ein Unrecht zufüge. Wenn es schließlich doch der Staat ist, dem durch den Selbstmord ein Unrecht widerfahren soll, so scheint aus der vom Philosophen gebilligten Art der Strafe hervorzugehen, daß diese seine Auffassung vor allem durch die zu seiner Zeit herkömmliche Ansicht bedingt ist. Denn als Strafe nennt er „eine Art von Ehrlosigkeit"; und eben solch eine Atimie (daß nämlich der rechte Arm als der schuldige Körperteil getrennt vom Körper begraben wurde) war die zu Athen vom Gesetz über den Selbstmörder verhängte Strafe. Deren Grund aber war augenscheinlich die durch das Blutvergießen verursachte Befleckung des Gemeinwesens.

Läßt hier Aristoteles den gangbaren Begriff der religiösen Sühne gelten, so hat er doch die Frömmigkeit nicht unter den moralischen Tugenden genannt und sie nicht zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung und Darstellung gemacht. War sein Standpunkt etwa jener, zu dem Platon durch die Erörterungen des „Euthyphron" geführt ward: die Frömmigkeit offenbart sich nicht in einem eigenen Bereich, sondern ist eine unser sonstiges Handeln begleitende Gesinnung (vgl. II⁴ 286f.)? Doch wäre es für Aristoteles trotzdem tunlich gewesen, den gangbaren Meinungen von den göttlichen Dingen die eigenen in einem besonderen Abschnitt gegenüberzustellen. Auch brauchte die Theorie vom Mittleren hierbei keineswegs zu kurz zu kommen. War es nicht vielmehr geradezu verlockend, den wahren Glauben als die richtige Mitte zwischen Unglauben und Aberglauben erglänzen zu lassen? Vielleicht waren es Klugheitsrücksichten, die den Philosophen davon zurückhielten, seine in hohem Maße anstößigen theologischen Lehren auf einen Punkt zusammenzudrängen und so für die Anklage auf Asebie, der er freilich trotzdem nicht entgangen ist, gleichsam das Material selbst vorzubereiten, ja es ihr in der handlichsten Gestalt darzubieten. Wie weit er sich grundsätzlich — ungeachtet aller gelegentlichen Rückfälle in ihn — vom Volksglauben entfernt hat, das konnte uns seine Verurteilung der gesamten, für bloße „Zutat" und „Hülle" erklärten Mythologie, desgleichen der Vielgötterei — mit alleiniger Ausnahme des Glaubens an die Sterngötter — sattsam lehren. Allein auch von der geläuterten Theologie seines Meisters Platon trennt ihn eine weite, ja

in Anbetracht der Zeitverhältnisse eine kaum glaublich weite Kluft. Konnte doch zwischen dem Abschluß des großen platonischen Alterswerkes und der Abhaltung des Lehrkurses, aus dem die nikomachische Ethik hervorgegangen ist, allerhöchstens ein Zwischenraum von zwei Jahrzehnten liegen. Und doch wird die zweite der in den „Gesetzen" verpönten und unter gewissen Voraussetzungen sogar mit der Todesstrafe bedrohten Ketzereien, die Leugnung göttlicher Eingriffe in das menschliche Geschick (vgl. II[4] 508ff.), als eine Selbstverständlichkeit behandelt! Es wird ja der Gottheit jegliches Tun, jegliche Einwirkung auf den Gang des Weltgeschehens und somit auch auf menschliche Schicksale rundweg aberkannt.

Mit einer polemischen Wendung gegen Platons auf die bloße Analogie oder „Ähnlichkeit" zwischen Seelenteilen und Ständen gegründete Ansicht von der Gerechtigkeit (vgl. S. 215f.) schließt das Buch und damit zugleich die Reihe der die moralischen Tugenden behandelnden Bücher.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Die aristotelische Sittenlehre.

(Fortsetzung: Die dianoëtischen Tugenden und die Lehre von der Willensschwäche.)

An die ethischen schließen sich die dianoëtischen Tugenden, d. h. die Vorzüge des Intellekts, insoweit dieser im Dienste des Handelns steht.[1] Den Weg von jenen zu diesen bahnt die Erwägung, bisher sei immer die Wahl des Mittleren empfohlen, als die richtige Mitte aber dasjenige bezeichnet worden, was das „richtige Denken" als solche bestimmt. Dieses richtige Denken selbst gelte es daher jetzt ins Auge zu fassen. Den Anfang der Untersuchung bildet eine weit ausgreifende Einteilung. Dem vernunftlosen Seelenteil steht der vernünftige gegenüber. Die Gegenstände der Vernunfterkenntnis sind wieder von zweifacher Art: notwendige und kontingente, d. h. solche, die sich nicht anders verhalten können, als sie sich tatsächlich verhalten, und solche, bei denen dies möglich ist. Auf die ersteren — die somit jeder Beeinflussung entzogen sind — richtet sich nur die rein theoretische, auf die letzteren auch die im Hinblick auf die Praxis überlegende Erkenntnis, die mitunter auch die beratschlagende heißt. Damit ein Handeln zustande komme, müssen drei Elemente, nämlich Wahrnehmen, Den-

ken und Begehren, in der Seele vorhanden sein und zusammenwirken. Das Begehren kann auch negativ, d. h. es kann ein Wegstreben von etwas als übel Betrachtetem sein. Entspricht doch dem theoretischen Bejahen und Verneinen auf praktischem Gebiete das Verfolgen und das Meiden. Bewegende Ursache jeder Handlung ist ein Vorsatz, der selbst wieder dem Begehren und der auf die Erreichung oder Verwirklichung des Begehrten, also auf einen Zweck, gerichteten Einsicht entspringt. Demgemäß wird der Vorsatz als wechselseitige Durchdringung von Trieb und Einsicht, als „begehrende Vernunft oder denkendes Begehren" bezeichnet. Denn „die Einsicht allein setzt nichts in Bewegung" — ein hochbedeutsames Wort, das den Intellekt in die ihm gesteckten Grenzen weist, und durch das sich der Stagirit antiken Intellektualisten, wie Sokrates einer war, nicht minder als modernen Rationalisten von der Art eines Henry More oder Samuel Clarke weitaus überlegen zeigt.

Es werden die verschiedenen Arten der Erkenntnis durchmustert, doch können wir bei der mangelhaften Entsprechung der griechischen und der deutschen Terminologie aus dieser Erörterung nur das wesentlichste wiedergeben. Dem Bereich des Kontingenten gehören ebenso die Objekte des Schaffens oder Erzeugens wie auch jene des Tuns oder Handelns an. Auf die erstere Art der Betätigung aber richtet sich die Kunst, auf die letztere die Einsicht schlechtweg, unter der die praktische, nicht fachlich spezialisierte, auf das, was für das menschliche Leben im allgemeinen heilsam resp. schädlich ist, bezügliche Einsicht verstanden wird.[1] Als Beispiel eines Einsichtigen in diesem Sinne wird Perikles genannt, wobei Aristoteles offenbar mehr dem herkömmlichen Urteil über diesen Staatsmann *kat' exochên* als seiner persönlichen, wie das „Staatswesen der Athener" lehrt, recht sehr kühlen Wertschätzung desselben gefolgt ist. Als Träger des Wissens von den Prinzipien wird der Nûs oder die „Vernunft" angesprochen. Die „Weisheit" endlich wird einerseits den vorzüglichsten Künstlern zuerkannt und bedeutet dann „nichts anderes als einen besonders hohen Grad der Kunstfertigkeit". Andererseits — so heißt es — sprechen wir auch von „Weisen" ohne Beschränkung auf irgenein Sondergebiet. Damit meinen wir dann offenbar Männer, die auf der höchsten Stufe der Erkenntnis stehen. Solche aber besitzen notwendig nicht nur das Wissen von dem aus Prinzipien Abgeleiteten, sondern auch jenes von den Prinzipien selbst. In diesem Sinne umfasse mithin die Weisheit die höchsten Erscheinungsformen der Vernunft wie der Wissenschaft. Deren Objekt aber sei „das von Natur Wertvollste". Die in der Gleichsetzung der Weisheit mit den höchsten Formen theoretischer Erkenntnis gelegene Bevorzugung dieser letzteren wird ausführlich gerechtfertigt durch den Hinweis auf den relativen,

nur dem Menschen zugute kommenden Wert der praktischen Einsicht. Vergebens kämpfe man gegen diese Rangordnung an mit dem Bemerken, der Mensch stehe doch „höher als alle Tiere“. Gewiß, aber ein Blick auf die Zusammensetzung des Universums genüge, um zu zeigen, daß es anderes, seiner Natur nach weit Göttlicheres als den Menschen gibt. Urteilt hier, nebenbei bemerkt, Aristoteles über das Verhältnis des Menschen zum Weltall nicht weit richtiger als jene unserer älteren Zeitgenossen, die wie Comte oder Feuerbach die Verehrung universeller Potenzen durch die „Religion der Menschheit“ ersetzen wollten? Richtiger, so meinen wir, trotz seines durch den Fortschritt der Forschung widerlegten Glaubens an die unbedingte Wandellosigkeit der Gestirne.

2. Die Erkenntnisse der Weltweisen von der Art eines Thales oder Anaxagoras erhalten von den Menschen alle möglichen ehrenden Prädikate; sie heißen außerordentlich, wunderbar, unfaßbar, übernatürlich, — zugleich aber unnütz, da ihre Urheber nicht nach solchem, was „für Menschen ein Gut bedeutet“, gestrebt haben.[1] Hierauf ziele vielmehr die praktische Einsicht, in der übrigens die Detailerfahrung oft mehr wert sei als die Kenntnis des Allgemeinen. Weiß z. B. ein Arzt, daß zartes Fleisch leicht verdaulich und daher zuträglich, weiß er aber nicht, welches Fleisch zart ist, so steht er in der Praxis einem anderen nach, dem zwar jene allgemeine Regel fremd, die Zartheit und Zuträglichkeit des Hühnerfleisches aber bekannt ist.

Einen Hauptgegenstand der praktischen Einsicht bilde die Politik. Hier wird der Gesetzgebung als der „baumeisterlichen“, die Oberleitung führenden Kunst die „Politik“ im engeren Sinne genannte Verwaltung entgegengesetzt, wie sie, durch dem Tagesbedarf dienende Verordnungen oder Dekrete, von den Inhabern der öffentlichen Ämter ausgeübt wird; diese letzteren, die eigentlichen „Politiker“, nennt Aristoteles hier, im Gegensatze zu jenen „baumeisterlichen“ Gesetzgebern, „gleichsam die Handwerker“ des Staatslebens.[2] Es wird der weitverbreiteten Meinung gedacht, daß die praktische Einsicht es vornehmlich mit dem Individuum zu tun habe, so daß der lediglich auf Erzielung seines Privatvorteils Bedachte der eigentlich Einsichtige wäre. Demgegenüber deutet der Stagirit auf seine Überzeugung hin, daß der Mensch von Natur aus zum Familien- und zum Staatsleben bestimmt ist, so daß er in der Vereinsamung und in der Beschränkung auf seinen Privatvorteil auch diesen selbst nicht erreiche.

Die Untersuchung kehrt zu dem vorher gestreiften Thema zurück: der Hauptgegenstand der praktischen Einsicht ist das Detail oder das Einzelne. Dies wird der Anlaß, in bedeutsamer Weise die bereits der

unerfahrenen Jugend zugänglichen Kenntnisse von jenen zu unterscheiden, deren Erwerb eine reichere Erfahrung und darum ein reiferes Alter voraussetzt.[1] In die erstere Kategorie gehört geometrisches und anderes mathematisches Wissen, während die Naturkunde und (in noch höherem Maße) die politische Einsicht und die Lebensklugheit reicher Erfahrung nicht entraten können. Die Möglichkeit der erheblichen Fortschritte, die manche bereits im Knabenalter in der Mathematik machen, wird mit dem Sätzchen begründet: „etwa darum, weil hier die Abstraktion waltet?" Das heißt im Munde des Aristoteles, der auch die mathematischen Einsichten auf dem Boden der Induktion erwachsen läßt: „darum, weil hier ein Minimum von Erfahrung ausreicht". (Die Wissenschaftsgeschichte hat die hier verzeichnete Wahrnehmung im reichsten Maße bekräftigt. Sie kennt auf diesem Gebiete eine Frühreife auch der schöpferischen Geister wie wohl kaum auf einem anderen. Abel, Bolzano, Eisenstein, Galois, Gauss, Lord Kelvin, Newton, Pascal haben, ehe sie oder sogleich nachdem sie ihr 20. Lebensjahr vollendet hatten, schon bedeutende, zum Teil bahnbrechende mathematische Leistungen geliefert.) Wahrheiten hingegen, deren Erkenntnis auf umfassender Empirie beruht, können die jungen Leute zwar „nachsprechen", aber „es fehlt ihnen an Glauben", d. h. an innerer Überzeugung. In einem anderen Zusammenhange wird derselbe Gedanke vielleicht noch treffender wie folgt ausgedrückt: die Anfänger „reihen zwar die Sätze aneinander, haben sich aber ihres Gehaltes noch nicht bemächtigt", muß doch der Geist (so ungefähr fährt Aristoteles fort) erst mit dem Gelernten „verwachsen; dazu aber bedarf es der Zeit".

Die weitläufigen, an einzelne Kunstausdrücke wie „Wohlberatenheit", „Verstand", „Verständigkeit" usw. geknüpften, zumeist polemisch gegen Platon gekehrten Ausführungen übergehen wir, teils wegen ihrer geringen Ergiebigkeit, teils und vornehmlich aber darum, weil manche der hier besprochenen Wortbegriffe (wie schon einmal bemerkt) genauer Äquivalente im Deutschen entbehren. Dieser Schwierigkeit zum Trotz müssen wir jedoch bei dem, was über den Nūs gesagt wird, verweilen (vgl. S. 171).[2] Dessen intuitive Eigenart wird nämlich hier so sehr in den Vordergrund gerückt, daß daneben sogar die Kluft zwischen den allerallgemeinsten Einsichten und den allerspeziellsten Wahrnehmungen verschwindet. Sagt doch Aristoteles geradezu, die direkte Intuition sei charakteristisch für die beiden äußersten Endpunkte aller Erkenntnis. Unmittelbar gewiß seien im Gegensatz zu aller vermittelten Erkenntnis einerseits die obersten Vernunftwahrheiten, d. h. die logischen Axiome, andererseits die Einzelfeststellungen, welche die Anwendung allgemeiner Sätze auf besondere Fälle ermöglichen. Diese Feststellungen

liefern, möchte man sagen, den auf praktische Ergebnisse hinleitenden Schlußketten jeweils ihr letztes Glied, und zwar in der Gestalt von Sätzen wie: dieses Einzelding ist „ein derartiges", d. h. es besitzt die Merkmale oder Arteigenschaften, durch welche die Anwendbarkeit vorher gewonnener allgemeiner Sätze auf einen Einzelfall bedingt ist. Selbst aber werden uns diese Einzelfeststellungen durch die Sinneswahrnehmung geliefert, wie denn andererseits auch die obersten Vernunftwahrheiten gleichsam unmittelbar wahrgenommen werden, — mit jenem „Auge" nämlich, von dem es in diesem Zusammenhang einmal heißt, es gehe den Menschen „auf Grund der Erfahrung" auf und setze sie in den Stand, „richtig zu sehen". Diese letztere Ausdrucksweise ist ja übrigens auch uns geläufig in Wendungen wie: „alle Welt sieht" oder: „wer sieht nicht, daß" u. dgl. m.

3. Den Schluß des Buches bildet ein dialektisches Turnier, in welchem Aristoteles Einwürfe aller Art vorerst häuft und dann wieder hinwegräumt. Welche der Einwendungen selbstersonnene sind, welche nicht, vermögen wir nicht mit Sicherheit zu sagen.[1] Es wird zunächst nach dem Nutzen der „praktischen Einsicht" sowohl als der „Weisheit" gefragt. Die letztere habe es überhaupt nicht mit einem Werden oder Entstehen und darum auch nicht mit den Bedingungen für das Zustandekommen der Glückseligkeit zu tun. Dieser Vorzug eigne nun freilich der „praktischen Einsicht"; allein was kann es uns nützen, wenn sie sich mit dem Gerechten, dem Löblichen und Guten beschäftigt? All das sind ja Bezeichnungen für menschliche Handlungen, zum Handeln aber kann uns kein Wissen geschickter machen, wenn anders — und darüber sei man doch heute (in den Kreisen der Platoniker nämlich) einig — die Tugend kein Wissen, vielmehr eine Gewohnheit sei. Behauptet aber jemand, der Nutzen der praktischen Einsicht bestehe darin, den Erwerb tugendhafter Willensbeschaffenheiten zu fördern, so wäre sie ja dann für alle jene, die schon im Besitze der Tugend sind, ganz und gar nutzlos. Unnötig indes doch auch für die, welche sie nicht besitzen. Diese können sich die tugendhafte Willensbeschaffenheit nur aneignen, indem sie tugendhaft handeln; ob sie dies aber auf Grund eigener Einsicht in das Wesen der Tugend tun, oder ob sie dem Rate anderer folgen, welche diese Einsicht besitzen, macht keinen Unterschied. Wir wollen insgesamt gesund sein, aber wir studieren darum nicht insgesamt die Medizin. Endlich möge auch das verwunderlich erscheinen, daß die praktische Einsicht der Weisheit an Wert und Würde nachstehen soll; ist sie ihr doch zweifellos überlegen; denn aus der reinen Theorie ergibt sich für die Praxis gar nichts, die praktische Einsicht dagegen ist,

eben als solche, dazu berufen, zu herrschen und in allem das Regiment zu führen.

Es beginnt die Reihe der Erwiderungen.[1] Vor allem, Weisheit und praktische Einsicht wären als die das theoretische und das praktische Vernunftvermögen ihrer vollendeten Betätigung zuführenden Trefflichkeiten um ihrer selbst willen erstrebenswert, auch wenn sie nichts anderes bewirkten. Sie bewirken aber etwas anderes. Die Weisheit nämlich gleiche allerdings nicht der Heilkunst, welche die Gesundheit hervorbringt, wohl aber der Gesundheit selbst, indem sie nicht anders als diese einen Beitrag zur Glückseligkeit leistet. Denn als ein Teil der gesamten Tugend beselige sie den sie Besitzenden und Betätigenden. Die Betätigung betont Aristoteles stets aufs nachdrücklichste, zumal Xenokrates gegenüber, der im Besitz der Tugend allein schon die Glückseligkeit erblickt hatte; dieser stillschweigenden Polemik entstammt auch die gewaltsame Annahme, es könnte ein im Besitz der Tugend Befindlicher sein Leben verschlafen usw. (vgl. S. 203). Ferner: der Wert der praktischen Einsicht bestehe nicht nur darin, daß sie den Erwerb der ethischen Tugend zu fördern geeignet sei; vielmehr sei diese, wenn anders sie ihre Aufgabe erfüllen soll, auf ein Zusammenwirken mit jener angewiesen. Denn auch wo die Tugend das richtige Ziel verfolgt, muß die Einsicht die zu dessen Erreichung geeigneten Mittel wählen.

Die nachfolgende Erörterung bildet eine ganz eigentliche Kritik des sokratischen Intellektualismus, der freilich schon Platon im „Staatsmann" die Wege geebnet hatte (vgl. II[4] 453f.).[2] Sokrates soll nur eine Halbwahrheit ausgesprochen haben, als er die Tugenden für Einsichten, für Abarten der einen praktischen Einsicht, erklärte. Einsicht sei nicht das Wesen, wohl aber eine unerläßliche Bedingung der Tugend. Es sei unmöglich, ohne Einsicht völlig gut, unmöglich aber freilich auch, ohne guten Willen völlig einsichtig zu sein. Es fällt hier unseres Erachtens ein helles Licht auf den Zusammenhang zwischen Charakter und Intellekt, auf die (wohl durch die Neigung der meisten Menschen zu innerlicher Verlogenheit ermöglichte) Verderbnis des Geistes durch das Gemüt. Der Unerläßlichkeit der Einsicht scheine die Tatsache zu widersprechen, daß es auch eine natürliche Tugend, zum Guten hinneigende Anlagen und Temperamente, gibt, dergleichen wir schon bei Kindern und selbst bei Tieren gewahren. Diese seien aber insgesamt der Leitung durch den Intellekt bedürftig, wie denn ein gewaltiger Leib, der des Augenlichts beraubt ist, nur zu um so heftigerem Sturze kommt; wobei man an den durch Odysseus geblendeten Zyklopen zu denken

kaum umhin kann. In dem intellektuellen Element liege auch das einigende Band der verschiedenen Tugenden, — eine Einheitlichkeit, an der man leicht irre werden kann durch die Wahrnehmung, daß kaum irgend jemand für sie alle von Natur aus gleich begabt ist. Das durch die Einsicht bestimmte Geschick in der Wahl der Mittel verdient, wenn der Zweck ein guter ist, unser Lob, während es im entgegengesetzten Fall, als die „Fähigkeit zu allem" (Panurgie), von Schurkerei kaum zu unterscheiden ist. Noch folgt die Klärung der letzten „Aporie", die das Verhältnis der praktischen Einsicht zur Weisheit betraf. Keineswegs sei jene dieser und damit ein hoher einem noch höheren Seelenteil übergeordnet, so wenig wie etwa die Heilkunst der Gesundheit übergeordnet ist. Nicht der Gesundheit, sondern um der Gesundheit willen erteilt die Heilkunst ihre Befehle, und eben dies sei auch das Verhältnis der praktischen Einsicht zur Weisheit, d. i. zur reinen Theorie.

Wer das Buch unbefangen, gleich weit entfernt von der Sucht, den Stagiriten zu tadeln, wie von der Neigung, ihn zu verhimmeln, zu Ende gelesen hat, wird schwerlich leugnen, daß es zwar reich ist an feinen Beobachtungen, an geistreichen Gedanken und an subtilen Beweisführungen, daß es aber die am Eingang ausgesprochene Verheißung nicht erfüllt. Die Lehre vom Mittleren sollte hier ihre Klärung finden. Von dem dort genannten „richtigen Denken" ist erst gegen Ende des Buches wieder die Rede, aber nur insoweit, daß wir erfahren: es falle mit der „praktischen Einsicht" zusammen und es gelte nicht nur, nach ihm, sondern auch mit ihm zu handeln.[1] Mit anderen Worten: es soll nicht nur unser Handeln den Anforderungen der ethischen Erkenntnis entsprechen, sondern wir sollen uns dieser Anforderungen auch voll bewußt sein. Daß hiedurch oder durch den sonstigen Inhalt des Abschnittes die Lehre vom Mittleren auf eine unverrückbare Basis gestellt sei, daß sie überhaupt etwas anderes bedeute als einen Appell an den Takt und an die Lebenserfahrung des „trefflichen" oder „einsichtigen" Mannes, wird kaum irgend jemand behaupten wollen.

4. Was nützt alle Stärke des gebietenden Intellektes, wenn der ausführende Wille seinen Dienst versagt? Dieser unausgesprochene Gedanke bildet die Brücke zwischen Buch VI und Buch VII der nikomachischen Ethik, zwischen der Lehre von den dianoëtischen Tugenden und der Lehre von der Willensschwäche, zu der wir jetzt übergehen.[2] Aristoteles selbst spricht von einem „neuen Anlauf". Er wendet sich in Wahrheit dem Problem der Selbstbeherrschung zu — einer Eigenschaft, die sich mit einer der schon besprochenen Tugenden, der Sophrosyne (vgl. S. 210), enge berührt, die aber der Philosoph hier ein-

gehender behandeln kann, als es ihm im Rahmen jener summarischen Durchmusterung der einzelnen Tugenden gestattet war. Dreierlei Verwerfliches — so beginnt er — gebe es auf ethischem Gebiete: die Schlechtigkeit, die Willensschwäche und die, allerdings nicht häufig anzutreffende, Vertierung. Über die erstere habe das Vorangehende ausreichend gehandelt; die dritte werde späterhin berührt werden; jetzt gelte es die Willensschwäche sowie ihr Gegenstück zu erörtern. Es folgt eine methodische Bemerkung von ungemein großer Tragweite. Es seien vorerst die allgemein angenommenen Ansichten darzulegen, dann seien diese, nach Erörterung der sich darbietenden Schwierigkeiten oder Aporien, zu rechtfertigen — entweder insgesamt oder doch die vornehmsten von ihnen. Zeigt es sich, nachdem die Aporien ihre Auflösung gefunden haben, daß die gangbaren Meinungen aufrecht bleiben können, dann dürfe die Erörterung als eine zulängliche gelten. Hier zeigt sich so unverhüllt wie sonst wohl nirgends der von uns schon beiläufig angemerkte hochkonservative Zug des aristotelischen Geistes (vgl. S. 46). Die durch die Beseitigung wirklicher oder vermeintlicher innerer Widersprüche geläuterte oder gefestigte gangbare Meinung fällt in Ansehung der die Lebensführung betreffenden Fragen dem Philosophen mit der Wahrheit selbst zusammen! Allerdings ist die Anwendung dieser Regel keine ausnahmslose. Die Bevorzugung des kontemplativen Lebens z. B. nicht nur vor dem gering geachteten Genuß-, sondern auch vor dem hochgeschätzten politischen Leben ließ sich nicht auf dem hier vorgezeichneten Wege gewinnen. Doch wie es auch mit dem Geltungsbereich jener Regel stehen mag, daß sie überhaupt aufgestellt werden konnte, ist für ihren Urheber über die Maßen bezeichnend. Wie gewaltig erweist sich da nicht die Kluft, die ihn von den Vorkämpfern grundstürzender Moralreformen trennt! Gingen doch die Kyniker insbesondere statt von der Präsumtion der Richtigkeit gangbarer Meinungen vielmehr von der genau entgegengesetzten Annahme aus: die allgemein anerkannten Maßstäbe des Handelns seien Wahn und eitler Dunst.

5. Unsere Leser erinnern sich der Grundlehre des sokratischen Intellektualismus. Es gebe nicht das, was man einen Sieg der Begierden oder Lüste über die Einsicht zu nennen pflegt; niemand handle gegen sein besseres Wissen; wer ein Gebot übertrete, der sei in Wahrheit von dessen Berechtigung und Heilsamkeit noch nicht völlig überzeugt; etwas als das Richtige erkennen und dieser Erkenntnis keine Folge leisten, das sei dem Geistesgesunden verwehrt, das sei nicht mehr und nicht weniger als eine Form des Wahnsinns. Wir haben uns bemüht, „das Element von Wahrheit, das in dieser Übertreibung enthalten ist", von ihr loszulösen und vollauf zu würdigen (vgl. II⁴ 52f.). Was Aristoteles, wo er

die in dem Begriffe der Willensschwäche eingeschlossenen Schwierigkeiten zu entwickeln beginnt, vor allem in Betracht zieht, das ist nicht diese sokratische Lehre selbst, die „den Tatsachen offenkundig widerstreite", sondern vielmehr eine, wahrscheinlich von Akademikern vorgenommene Modifikation derselben.[1] Die behauptete Unbesiegbarkeit — so behaupten manche — gelte von der wahrhaften Erkenntnis, nicht aber von der bloßen, so häufig ihre Stelle vertretenden Meinung. Die Schwäche einer solchen sei der Kraft starker Begehrungen nicht gewachsen; kein Wunder daher, wenn im Kampf der Meinung mit der Lust die letztere den Sieg davonträgt. Allein, bestünde das Wesen der Willensschwäche hierin, so müßte sie auf die allgemeine Nachsicht rechnen können, was doch nicht der Fall ist. Am allerwenigsten endlich kann es die „praktische Einsicht" sein, über die sich der Willensschwache hinwegsetzt, da doch für diese gerade das aus ihr fließende tugendhafte Verhalten kennzeichnend ist. Nun gibt es aber keine Überzeugung, die nicht entweder Erkenntnis oder Meinung oder praktische Einsicht wäre. Folglich kann, so scheint es, der Willensschwache von der Unrichtigkeit dessen, was er tut, nicht überzeugt sein. Und doch verstehen wir unter Willensschwäche gerade dies: daß ein Mensch etwas Unrichtiges tut, obwohl er von dessen Unrichtigkeit überzeugt ist!

Dieser als der ersten der hier vorgebrachten sechs Aporien folgt eine andere.[2] Die Selbstbeherrschung soll nach allgemeiner Annahme mit der Sophrosyne, der „Heilsinnigkeit" oder seelischen Gesundheit (vgl. II[4] 238f.), entweder geradezu zusammenfallen oder doch zum mindesten verträglich sein. Dem seelisch Gesunden aber sollen alle schlechten, um so mehr also alle heftigen schlechten Begierden fremd sein. Und doch kann sich die Selbstbeherrschung oder Willensstärke nur im Kampf mit starken und schlechten Begierden bewähren. Denn wären die niedergekämpften Begierden nicht schlechte, sondern gute, dann wäre ja die Charaktereigenschaft, die ihnen Widerstand leistet, eine schlechte und somit Selbstbeherrschung und Willensstärke nicht durchweg etwas Löbliches. Und ebensowenig würde die Überwindung der Begierden besonderes Lob verdienen, wenn diese zwar schlechte, aber auch schwache wären.

Drittens: wenn die Willensstärke den Menschen mit Heftigkeit bei seiner Meinung beharren läßt, so erweist sie sich damit als etwas Schlechtes, da er ja dann z. B. auch am Falschen hartnäckig festhalten wird.[3] Und wenn uns, umgekehrt, die Willensschwäche zum Abfall von unserer Meinung geneigt macht, so wird es auch eine löbliche Willensschwäche geben, von der Art wie jene, die im „Philoktet" des Sophokles Neoptolemos an den Tag legt. Verdient dieser doch darum Lob,

weil sein Wahrheitssinn sich gegen die ihm von Odysseus beigebrachte Überzeugung auflehnt, es gelte, Philoktet durch List zum Aufbruch nach Troja zu bewegen.

Der dritten verwandt ist die vierte der Aporien, die vom Stagiriten selbst eine „sophistische" genannt wird.[1] Sie verweist darauf, daß, mit Unverstand gepaart, die Willensschwäche kein Laster, sondern eine Tugend zu sein scheint. Hat nämlich der Verstand eine schlechte Wahl getroffen, so kann in solch einem Falle eben durch die Willensschwäche deren Berichtigung erfolgen. Man denke — so etwa können wir die hier obwaltende Voraussetzung exemplifizieren — an einen Verschwörer, der die von ihm zugesagte Teilnahme an einem Mordplan gegen seine Überzeugung aus Schwäche unterläßt, oder an einen religiösen Fanatiker, der die Hinrichtung eines Ketzers wohl für seine Pflicht hält, aber, sie wirklich auszuführen, nicht willensstark genug ist.

Die fünfte Aporie setzt die Übertragung einer uns aus Platons „Kleinerem Hippias" bekannten Vexierfrage auf das vorliegende Gebiet voraus (vgl. II⁴ 231 ff.).[2] Wer ist besser, der den Lüsten auf Grund seiner verkehrten Überzeugung von ihrer Unschädlichkeit Fröhnende oder der ihnen aus Willensschwäche Unterliegende? Der erstere, so scheine die Antwort lauten zu müssen, weil er eines Besseren belehrt werden kann, während auf den Willensschwachen, der von der Verderblichkeit seines Tuns ohnehin schon überzeugt ist, jede weitere Belehrung ohne Wirkung bleiben muß.

Den Schluß macht die Frage: wenn es auf allen Gebieten Selbstbeherrschung und Willensschwäche gibt, wen meinen wir dann, wenn wir von Willensschwäche im absoluten Sinne sprechen, da doch schwerlich irgend jemand alle Abarten der Willensschwäche in sich vereinigt?[3]

6. Aristoteles wendet sich zur Klärung dieser Aporien. Er bestreitet vorerst, daß die der ersten Aporie zugrunde gelegte Unterscheidung für das Problem der Willensschwäche von Belang sei. Nicht nur das Wissen, auch das bloße Meinen — so etwa können wir seinen Gedanken wiedergeben — werde oft mit äußerster Zähigkeit behauptet.[4] Eine schwach begründete Meinung müsse darum nicht auch eine auf unser Verhalten nur schwach einwirkende oder kraftlose sein. Aristoteles erinnert hier an Heraklit, womit er sagen will, daß der Ton orakelhafter Sicherheit, mit dem der Ephesier seine Aussprüche — und insbesondere wohl seine Lehre von der Koïnzidenz der Gegensätze — verkündet, zu deren gegenständlicher Begründung in argem Mißverhältnisse stehe. Er hätte noch weiter gehen, er hätte den Wahnwitz fanatisierter Massen und die „fixen Ideen" der Irren herbeiziehen können. Allein er hätte auch da-

mit nicht mehr bewiesen, als daß die objektive Begründung und die subjektive Sicherheit einer Überzeugung keineswegs notwendig in einem festen Verhältnis zueinander stehen. Daß dagegen solch ein Verhältnis in weiten Bereichen allerdings waltet (zu dem freilich die von der Autorität, dem Herkommen, der Religion beherrschten Gebiete nicht gehören), daß demnach Versuchungen über schwankende, verworrene oder gar widerspruchsvolle Meinungen im allgemeinen leichter triumphieren als über Erkenntnisse von der Art der Sätze: „$2 \times 2 = 4$“ oder: „Blausäure tötet“, an diesem Sachverhalt zu rütteln, hätte sich der Stagirit vergebens bemüht.

Seine ferneren Versuche, die in der ersten Aporie aufgeworfene Frage zu klären, weiten diese vielfach aus und gelangen von dem Sonderproblem: „Wie ist es möglich, gegen das eigene bessere Wissen zu handeln?“ zu dem allgemeineren Problem: „Welchen Einfluß hat das Wissen auf das Wollen?“ Der Schöpfer der Logik beruhigt sich, wie leicht begreiflich, nicht bei Begriffen wie „wissen“ oder „erkennen“, ohne sie einer eingehenden Analyse zu unterziehen. Er weist vorerst auf den Doppelsinn dieser Wörter hin, die das einemal einen ruhenden oder latenten Wissensbesitz, das anderemal dessen Aktualität, das zur Zeit gerade tatsächlich stattfindende geistige Schauen, bedeuten.[1] Dann werden die Wissensobjekte, die verschiedenen Arten von Sätzen oder Satzkomplexen, unterschieden. Es kommt vor, daß man einen allgemeinen Satz, nicht aber dessen Anwendbarkeit auf einen bestimmten Einzelfall kennt. Und zwar kann diese — dauernde oder zeitweilige — Unkenntnis einmal durch die eines jene Anwendbarkeit betreffenden Untersatzes, ein andermal bloß durch die mangelnde Kenntnis eines Einzelobjektes bedingt sein. Ein Beispiel für das letztere: Trockene Nahrung ist heilsam; Nahrung von einer bestimmten Beschaffenheit ist trocken; beides mag ich wissen; und trotzdem kann mir ein Wissen darüber fehlen, ob das mir vorliegende Nahrungsmittel jene bestimmte, auf Trockenheit hinweisende Beschaffenheit besitzt oder nicht.

Eine dritte Erörterung unterscheidet zwei Arten des potentiellen Wissens.[2] Der Wissensbesitz kann einmal ein nur tatsächlich gerade nicht aktualisierter, ein andermal ein solcher sein, dessen Aktualisierung unter den gegebenen Bedingungen überhaupt nicht möglich ist; solche die Aktualisierung des Wissens verhindernde Bedingungen sind z. B.: der Schlaf, der Rausch, der Wahnsinn. Hierher gehören aber auch die stärksten der Leidenschaften: ist es doch offenkundig, daß Zorn, Verliebtheit usf. sich in körperlichen Veränderungen auswirken, ja gelegentlich auch geradezu zum Wahnsinn führen. Indem Aristoteles die von heftigen Affekten Befallenen zu denjenigen rechnet, welche die in ihnen

schlummernde Einsicht nicht zu erwecken und zu gebrauchen vermögen, kommt er dem von ihm vorher abgelehnten sokratischen Standpunkt überaus nahe.

Der nächste Versuch, die Möglichkeit der „Willensschwäche“ darzutun, scheint dem Stagiriten als der eigentlich entscheidende zu gelten.[1] Er führt zu dem paradoxen Ergebnis, daß der Vorgang, den wir eine Bewältigung des Intellekts durch die Begierde nennen, selbst eines intellektuellen Elementes nicht entbehre. Auch die Willensschwäche sei gewissermaßen „ein Erzeugnis der Meinung und der Überlegung“. Unser Geist beherbergt gleichzeitig zwei allgemeine Obersätze, aus denen, sobald die gegebene Situation zu ihnen in Beziehung gesetzt wird, zwei zu entgegengesetzten Ergebnissen führende Syllogismen fließen. Z. B.: „Alles Süße soll man genießen; das hier Vorliegende ist ein Süßes; man soll das hier Vorliegende genießen“. Und andererseits: „Das Süße ist nicht heilsam; dieses ist ein Süßes; dieses ist nicht heilsam.“ Die in uns vorherrschende Begierde bewirkt es aber nun, daß tatsächlich die gegebene Situation nur zu dem ersten jener Obersätze in Beziehung gesetzt wird, da allein dieser ihr zu einer Befriedigung verhelfen kann. So kommt denn auch nur der erste jener Syllogismen wirklich zustande und bestimmt unser Tun, während aus dem der Begierde entgegengerichteten allgemeinen Satz, mag er uns auch durchaus gegenwärtig sein, doch keine Folgerung abgeleitet wird, so daß ihm denn auch auf unser Tun jeder Einfluß versagt bleibt. Es will uns bedünken, daß die dem Aristoteles eigentümliche, wenn auch von ihm bisweilen glücklich überwundene Tendenz, im Menschen eine syllogistische Denkmaschine zu erblicken (vgl. S. 156 f.), hier ein kaum zu überbietendes Höchstmaß erreicht hat. Man kann übrigens in dieser Vorstellung immerhin einen Wahrheitskern finden. Die Einreihung der jeweils unseren Willen sollizitierenden Genußobjekte und der von diesen zu erwartenden Lust- oder Unlustempfindungen unter bestimmte, aus früheren Erfahrungen abgeleitete Kategorien — das ist wirklich ein intellektuelles Element des hier betrachteten Vorgangs. Und wenn Aristoteles diese Einreihung sich in den strengen Formen des Syllogismus vollziehen läßt, so habe er — so mag man meinen — mehr eine schematische und durchsichtig klare als eine völlig naturtreue Schilderung beabsichtigt. Wir wollten diese letztere Auskunft, die sich uns aufgedrängt hat, nicht verschweigen, obgleich wir uns endgültig bei ihr zu beruhigen kaum vermögen.

Höher als der soeben erörterte steht uns jedenfalls der unmittelbar vorher wiedergegebene Erklärungsversuch. Ja, dieser dürfte vielleicht ein vollständig ausreichender heißen, fehlte ihm nicht der ausdrückliche Hinweis auf ein Phänomen, das unseres Wissens John Locke zuerst in

den Vordergrund der Betrachtung gerückt hat.[1] Unser Handeln wird wohl in der größten Zahl der Fälle, welche die von Aristoteles so ausführlich besprochene Erscheinung aufweisen, überhaupt nicht von Erfolgserwartungen bestimmt. Es vollzieht sich vielmehr unter dem Druck einer zur Zeit vorherrschenden Unlustempfindung (*the present uneasiness*). Dieser Druck kann stark genug sein, um alle Zukunftserwartungen zu überwinden; er kann uns nötigen, auf jede Berechnung künftiger, aus unserem Handeln entspringender Lust und Unlust zu verzichten. Hier ist die Leuchte des Intellektes nicht verdeckt oder getrübt, sondern vollständig erloschen. Sokrates — so kann man sagen — hatte recht, hier von Wahnsinn zu sprechen; nur hätte er hinzufügen sollen, diese seelische Anomalie sei nicht ein seltener Ausnahmsfall, sondern ein alltägliches Geschehnis.

7. Endlich wendet sich der Stagirit zu den auf die erste folgenden seiner Aporien. Daß, wie in der zweiten derselben vorausgesetzt wurde, wer sich selbst beherrscht, zugleich seelisch völlig gesund sein müsse, das verlangt nur der zwei benachbarte, aber keineswegs identische Eigenschaften vermengende Sprachgebrauch.[2] Wer der Selbstbeherrschung bedarf, der könne allerdings nicht von allen schlechten Begierden völlig frei sein, während völlige seelische Gesundheit gerade deren gänzliche Abwesenheit voraussetzt. Wir kommen dem Gedanken des Aristoteles vielleicht am nächsten, wenn wir sagen: es gelte hier, zwei Phasen der Charakterbildung, zwei Entwicklungsstufen zu unterscheiden, die wegen ihrer Ähnlichkeit leicht verwechselt werden. Wer sich selbst im Zaum halten muß, ist noch nicht der völligen seelischen Gesundheit teilhaft; der seelisch völlig Gesunde braucht sich nicht mehr im Zaum zu halten. Für jenen besitzen die Lüste noch einen Reiz, dem er zu widerstehen weiß; für diesen haben sie auch diesen ihren Reiz verloren.

Auch die Auflösung der dritten Aporie, die Beantwortung der Frage, ob denn die Willensstärke oder Beharrlichkeit nicht unter Umständen ein Übel sei, erfolgt durch die Einführung feinerer Unterscheidungen.[3] Es wird nämlich die „Starrköpfigkeit“, zu der sowohl die Rechthaberei wie die Begriffsstützigkeit und die Schwerfälligkeit des Denkens gehören, aus dem Bereich der Willensstärke ausgeschieden. Nicht ohne Witz heißt es von rechthaberischen Menschen, daß sie den Willensschwachen und Unenthaltsamen, d. h. den von Lust Beherrschten, näher stehen als den Enhaltsamen oder Willensstarken. Denn ihre Freude an Kampf und Sieg sowie ihre Scheu vor einer Niederlage im Meinungsstreit falle eher unter jene als unter diese Kategorie. Auch auf das Beispiel des sophokleïschen Neoptolemos wird mit dem Bemerken zurückgegriffen, daß dieser

zwar durch eine Lust, aber durch eine edle, nämlich durch die Lust an der Wahrhaftigkeit, dazu vermocht ward, sein dem Odysseus gegebenes Wort zu brechen. Zugleich erhält die in jener Aporie enthaltene Frage ihre Antwort, ob es nicht auch eine „löbliche Willensschwäche" gebe. Die Frage wird verneint mit der Begründung: nicht das Besiegtwerden durch eine Lust überhaupt, sondern nur das Unterjochtwerden durch eine unedle Lust mache das Wesen der Willensschwäche aus.

Die vierte, schon von vornherein als „sophistisch" bezeichnete Aporie glaubt Aristoteles einer besonderen Erörterung offenbar nicht bedürftig. Daß Mangel an Mut oder an Ausdauer in einem Einzelfalle nicht Schaden, sondern Nutzen stiften kann, das, so hätte er bemerken können, hindert nicht, daß die — in der ungeheueren Mehrzahl der Fälle sich auch wirklich durchsetzende — Tendenz dieser Eigenschaften die genau entgegengesetzte ist.

Die in der fünften Aporie aufgeworfene Frage: „wer ist der Bessere, der aus Überzeugung Lasterhafte oder der seinen Grundsätzen zum Trotz den Anfechtungen des Lasters gelegentlich Unterliegende?" wird nunmehr zugunsten des Willensschwachen entschieden.[1] In der Aporie — so darf man sagen — stellte sich Aristoteles auf den ausschließlich intellektualistischen Standpunkt: die falsche, wenngleich feste Überzeugung könne durch Belehrung berichtigt werden und sei somit eher heilbar als die Unfähigkeit, der eigenen Überzeugung nachzuleben. Jetzt vertauscht er jenen Standpunkt mit dem eigentlich moralischen. Der Tugend- und der Lasterhafte unterscheiden sich vor allem durch ihre Grundsätze sowie durch ihre diesen Grundsätzen gemäße Willensrichtung. Die Grundsätze des Willensschwachen nun sowie die Grundrichtung seines Willens sind gut; sie werden nur gelegentlich von einer momentanen Aufwallung der Leidenschaft überwältigt; sobald diese abgelaufen ist, bereut er darum seine Schwäche und erweist sich eben dadurch als besserungsfähig. Hat sich dagegen einer die Zügellosigkeit zum Grundsatz gemacht, dann ist er im Kern seines Wesens verderbt. Die Verkehrtheit hat auch schon seine Überzeugungen und seine Willensziele ergriffen; er ist der Reue verschlossen und der Besserung unzugänglich.

Die Beantwortung der sechsten Aporie darf uns nicht weniger befremden als diese selbst.[2] Daß die Willensschwäche nicht einer völlig glatten, von jeder Unebenheit freien Fläche gleicht, ist freilich zweifellos. Wie selbst der Charakterstarke seine Stärke selten nach allen Seiten hin gleichmäßig betätigt, so erweist sich auch der Willensschwache in der Regel auf einer Seite mehr als auf anderen für Versuchungen empfänglich, ohne daß doch diese Doppeltatsache uns zu hindern brauchte,

von willensstarken sowohl als von willensschwachen Individuen auch ganz im allgemeinen zu sprechen. Die Art nun, wie Aristoteles zwischen einer totalen und einer partiellen Willensschwäche unterscheidet, darf schwerlich als unanfechtbar gelten. Wir erteilen dort — so behauptet er —, wo die Lustmotive, denen die guten Vorsätze eines Menschen erliegen, keine von der Natur vorgezeichneten sind, ihm das Prädikat der Willensschwäche nur unter Beifügung eines sie auf das betreffende Sondergebiet, beispielsweise das des Ehrgeizes oder der Gewinnsucht, beschränkenden Zusatzes; wir lassen hingegen diese Beschränkung fallen, sobald jene Lustmotive die natürlichen oder leiblichen sind. Da darf man doch einwenden, daß es auch in dem letzteren Bereiche an individuellen Verschiedenheiten, z. B. zwischen dem der Gourmandise und dem der Trunksucht Ergebenen, keineswegs fehlt. Wahr scheint nur soviel, daß wir je nach der Artung des Falles einmal mehr die Stärke eines spezifischen Hanges, ein andermal mehr die Schwäche der ihm Widerstand leistenden Willensfaktoren zu betonen veranlaßt sind. In Fällen der ersteren Art mag man in der Tat eher als in anderen mit dem Stagiriten von „Zucht"- oder „Zügellosigkeit" sprechen. Diesen Vorwurf — so wird hier unter anderem bemerkt — verdient in höherem Grade derjenige, der bei schwachen Begierden zum Übermaß neigt, als jener, dessen Begehrungen an sich heftige sind. „Denn was würde man erst von ihm zu erwarten haben, wenn sein Verlangen auch noch ein heftiges wäre!" Hier begegnet auch eine Einteilung der Neigungen in solche, die ihrer Natur nach löblich, in jene, die das Gegenteil sind, und in die dazwischen liegenden, die den körperlichen Bedürfnissen entspringen. Ein tadelnswertes, aber freilich niemals geradezu lasterhaftes Übermaß sei auch der erstgenannten Gattung nicht fremd, wobei Aristoteles an Niobe und ihre der Mutterliebe entstammende Herausforderung der Leto erinnert. Der zweiten Kategorie werden auch die der Bestialität oder Vertierung eigentümlichen, gleichwie die auf krankhafter Anlage oder ebensolcher Gewöhnung beruhenden Neigungen untergeordnet.

Gegen die eigenen Grundsätze dem Zornmut zu unterliegen, sei weit weniger schimpflich als wider besseres Wissen den sinnlichen Begierden Raum zu geben.[1] Denn der Zorn höre gewissermaßen auf die Stimme der Vernunft, wenn er sie auch vielfach mißversteht. Er wird mit jenen übereifrigen Dienern verglichen, die, ehe sie noch den Auftrag ihres Herrn genau vernommen haben, hinwegeilen, um den vermeintlichen Befehl zu vollziehen. So hat der Jähzornige den Eindruck empfangen, es liege eine Beleidigung oder Mißachtung vor; da „schließt er gewissermaßen": den Beleidiger oder Verächter muß man strafen; dieser ist ein solcher; diesen muß man strafen — und sofort, ohne vorgängige sorg-

fältige Überlegung, bricht sein Zorn los. Damit gehorcht er noch immer in gewissem Sinne der Vernunft, sein Widerpart hingegen, der sich aus Schwäche sinnlicher Verlockungen, die er doch selbst als schädlich oder unerlaubt erkennt, nicht zu erwehren vermag, unterliegt nur der Begierde. Ein weiterer Grund für die glimpflichere Beurteilung der Übergriffe des Jähzorns sei seine Freiheit von Verstellung und Arglist. Dem aristokratisch gesinnten Philosophen erscheint der freimütige Kampftrieb offenbar wie ein Edelmann, der allein dem Sklaventroß der verschlagenen und heimtückischen Begierden gegenübersteht. Selbst ein Dichterwort, das die Liebesgöttin die „ränkespinnende" genannt hat, verschmäht er nicht zu erwähnen.

8. Es ist das nicht das einzige in diesen Abschnitten verwendete Dichterwort. Zitate, Anekdoten, auch folkloristische Notizen wechseln in bunter Folge miteinander. Diese ungewöhnliche Reichhaltigkeit auf der einen und der auffallend vernachlässigte Stil auf der anderen Seite legen die Vermutung nahe, es habe diesem Abschnitt des Vortragskursus mehr als anderen Teilen desselben die Hand eines zugleich sichtenden und feilenden Redaktors gefehlt.[1]

Einen Gegensatz zu diesem Überfluß bildet die Knappheit und Kahlheit des nunmehr folgenden Schlußstückes des VII. Buches. Es ist das der einzige Bestandteil der nikomachischen Ethik, dessen Echtheit nicht ohne jeden Schein von Recht angefochten worden ist: eine Abhandlung über Lust und Leid, von der die diesem Thema gewidmete weitläufige Erörterung im X. Buch desselben Werkes nichts zu wissen scheint.[2] Dort keinerlei Rückblick, hier keinerlei Vorblick. Das ist, wie man schon im Altertum sah, nicht wenig befremdlich. Man darf daraus schließen, daß die beiden Stücke ohne jede Rücksicht aufeinander niedergeschrieben worden sind. So viel, aber nicht mehr. Denn die inhaltlichen Widersprüche, die man zwischen ihnen zu entdecken glaubte, sind nur scheinbar solche. Man darf eben die überwiegend dialektische Eigenart dieser gegen Lustverächter wie Speusipp und sicherlich auch Antisthenes gerichteten Polemik keinen Augenblick übersehen. So heißt es im Hinblick auf gewisse gegnerische Argumente: „Damit ist nicht einmal bewiesen, daß die Lust nicht das höchste Gut, geschweige denn, daß sie überhaupt kein Gut sei" — woraus natürlich nicht im mindesten folgt, daß der Verfasser, der dann nicht Aristoteles, ebensowenig aber auch einer seiner unmittelbaren Schüler sein könnte, die Lust für das höchste Gut erklärt hat. Wir halten diese das 7. Buch abschließenden Kapitel für eine skizzenhafte Vorarbeit des Stagiriten. Durch ihre Einschaltung mochte der Herausgeber, ebenso wie unmittelbar vorher durch

die Aufnahme von Nieder- oder Nachschriften, die einer abschließenden Überarbeitung entbehrt haben, eine Lücke des redigierten Textes ausfüllen wollen (vgl. S. 201). Wir werden auf einiges in diesem Abschnitt Enthaltene bei der Besprechung des Schlußbuches zurückkommen. Hier mag nur ein Gedanke von großer Feinheit und beträchtlicher Tragweite hervorgehoben werden. Es genügt nicht — so heißt es an einer Stelle —, die Wahrheit darzulegen, man muß auch den (ihr entgegenstehenden) Irrtum aufdecken. Man könnte diesen Satz in seiner bündigsten Fassung: „man widerlegt nur, was man erklärt hat", ein Seitenstück zu August Comtes tiefsinnigem Worte nennen: „man zerstört nur, was man ersetzt hat". Doch es ist Zeit, zu den Büchern VIII und IX überzugehen, die von der Freundschaft handeln.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Die aristotelische Sittenlehre.
(Fortsetzung: Die Freundschaft.)

Zwei Bücher unter zehn, ein Fünftel der ganzen aristotelischen Ethik, sind der Freundschaft gewidmet! Das erscheint uns als ein so auffälliges Mißverhältnis, daß man nach den Ursachen solcher Bevorzugung zu fragen nicht umhin kann. Zugegeben, daß hier unter Freundschaft einiges mitverstanden wird, was wir nicht also zu benennen pflegen, insbesondere die einträchtige Gesinnung der Bürger: es bleibt doch die Freundschaft im eigentlichen Sinne, und zwar die Männerfreundschaft in allen ihren Abstufungen, von der tatlosen Sympathie bis zur opfervollen Hingebung, durchaus das Hauptthema dieses Doppelbuches. Von der uns aus Platon so wohl bekannten männlichen Erotik ist darin kaum irgendwie die Rede. Die Knabenliebe kennt Aristoteles, hierin mit seinem ganzen Zeitalter der Gefühlsweise der, der seinigen vorangehenden Generation gründlich entfremdet, beinahe nur mehr als eine widernatürliche Neigung, die er anläßlich der „Vertierung" mitten unter anderen grellen Abnormitäten anführt.[1] Sie ist für ihn augenscheinlich jedes Anflugs von Idealität oder Romantik entkleidet. Es geschieht aber nicht das, was man erwarten sollte, daß nämlich jener Prozeß, den wir als die Entwertung der Frau bezeichnet haben (vgl. II[4] 300), sofort rückläufig würde und die gefühlvolle Frauenliebe den leer gewordenen Platz einnähme. Es fehlt allerdings nicht an Ansätzen zu einer solchen Wandlung; wir erinnern an die Art, in der das Testament unseres Philosophen seiner ersten Gemahlin Pythias gedacht hat (vgl. S. 21).

Allein es blieb vorerst bei bloßen Ansätzen. Die uns erhaltenen Lehrschriften des Aristoteles kennen die Frauenliebe nur als Drang zur Befriedigung eines Naturbedürfnisses: ihr durch Zuchtlosigkeit oder Willensschwäche bedingtes Übermaß ist tadelnswert; auch bildet es oft das Motiv eines Eingriffs in die eheherrlichen Rechte eines anderen. Dem Gattenverhältnisse selbst wird im Kreise der Freundschaftsbeziehungen eine durchaus würdige, aber eine bescheidene Stelle zugeteilt. Wenige Zeilen genügen zu seiner Kennzeichnung: es begründe eine über den unmittelbaren Naturzweck hinausreichende, durch den Austausch spezifisch verschiedener Leistungen das gegenseitige Wohl fördernde, überdies durch die Trefflichkeit beider Teile, wo diese vorhanden ist, neben dem Nutzen auch Freude schaffende Gemeinschaft. Fürwahr, eine anspruchlose Nische im glanzvollen Tempel der Freundschaft. Der Zeitgeschmack war offenbar in einer Wandlung begriffen, die man mit bündiger Kürze also zu charakterisieren versucht ist: die Flamme der sentimentalen Knabenliebe war erloschen, jene der sentimentalen Frauenliebe noch nicht entzündet.

Freilich war sie im Begriffe, es zu werden. Ein Jahr nach dem Tod des Stagiriten hat Menander, der Hauptmeister der neuen Komödie, in der die Liebesheirat den obersten Platz einnimmt, seinen ersten dramatischen Sieg errungen. Ihm war Philemon wahrscheinlich vorangegangen. Mitbedingt war diese Wendung durch das Sinken des öffentlichen Geistes sowie durch die Kehrseite dieser Erscheinung: das Überwuchern der privaten Lebensinteressen. Sobald aber die Knabenliebe nicht mehr, und solange die Frauenliebe noch nicht die öffentliche Aufmerksamkeit vor allem auf sich zog, welche andere Form der privaten Lebensgemeinschaft konnte sich da der allgemeinen Beachtung in solchem Maße aufdrängen wie die Freundschaft? Diese Veränderung des Milieus hat augenscheinlich auch auf Aristoteles gewirkt und dazu beigetragen, daß er der Pflege der Freundschaft einen so breiten Raum gewährt hat, ohne daß jedoch bei ihm dieser Pflege schon jener Überschwang und jene Gefühlsseligkeit eigen war, die sie im Kreise Epikurs zeigen wird. Wohl aber lenkt dieser Vorblick auf die schwärmerischen Freundschaften der Epikureer ebenso wie ein Rückblick auf die berühmten Freundesbündnisse der Pythagoreer (vgl. I[4] 122) unser Augenmerk auf den Mutterboden hin, dem der intensive Freundschaftskult auch bei Aristoteles entsprossen ist. Hat doch dieser den weitaus größten Teil seines Lebens als Mitglied zweier Genossenschaften verbracht, die man mit Recht „Männerbünde" genannt hat: zuerst der platonischen Akademie, dann des von ihm selbst gegründeten Peripatos. Es waren das Gemeinschaften, die für viele vom Jünglings- bis zum

Greisenalter gewährt und sie aus einer Studentenverbindung, wenn man so sagen darf, in einen unseren Akademien verwandten, aber an Innigkeit des Zusammenlebens diese weit überragenden Forscherverband hinüber geleitet haben. Gelegentlich verrät Aristoteles unwillkürlich diese Herkunft seines Ideals, indem er dort, wo er von der Freundschaft ganz allgemein handeln will, sich Worte entschlüpfen läßt wie „Gemeinschaft der Studien und der Gedanken“.[1]

2. Ein Wort über die Stelle der Ethik, an der Aristoteles die Probleme der Freundschaft erörtert.[2] Es ist unseres Erachtens die denkbar beste, ja die einzig passende. Man hat eingewendet, die Behandlung dieses Gegenstandes würde sich in angemessenerer Weise jener der Gerechtigkeit, der sozialen Grundtugend, anreihen. Das ist kein übler Einfall, aber ihm stehen gewichtige Gründe entgegen. Es war dem Verfasser offenbar darum zu tun, die sämtlichen „Tugenden“ — nicht nur die rein moralischen, vielmehr auch die intellektuellen — möglichst in einem Zuge durchzusprechen. Nur dieser Wunsch konnte ihn dazu vermögen, die „Willensschwäche“ nicht im unmittelbaren Anschluß an die ethischen, sondern erst nach den „dianoëtischen“ Tugenden zu besprechen. Hätte er nun die zwei Bücher über die Freundschaft an die Darlegung der Gerechtigkeit angeknüpft, das heißt sie zwischen das V. und das VI. Buch gestellt, so wäre damit zwischen die beiden Hauptgruppen der Tugenden ein mächtiger Keil getrieben, der übersichtlichen Auffassung der Tugendlehre das schwerste Hindernis bereitet worden. Wohl aber mußte die Freundschaft, die nach Aristoteles' eigener Äußerung eher eine Begleiterscheinung der Tugend als selbst eine Tugend ist, nach der Tugendlehre, aber vor dem Endziel alles ethischen Denkens und Strebens, vor der Glückseligkeit, erörtert werden, zu deren Verwirklichung ja eben die Freundschaft den erheblichsten Beitrag leistet.

3. Die Darstellung beginnt (in Buch VIII) mit einer überaus warmen Lobpreisung ihres Gegenstandes.[3] Die Freundschaft wird selbst über die Gerechtigkeit erhoben, da es, wo sie vorhanden ist, der Gerechtigkeit nicht bedürfe, während diese für sie auch den Gerechten keinen Ersatz biete. Hier begegnet ein merkwürdiges Wort. Wer, in der Fremde umhergeworfen, nach langer Zeit wieder auf ein menschliches Wesen stößt, der fühle es, wie vertraut und verwandt ein jeder Mensch dem andern ist! Weder der Unterschied von Griechen und Barbaren, noch jener von Freien und Sklaven beirrt an dieser Stelle das rein menschliche Empfinden. Das ist fast ein Unikum bei Aristoteles, ein nahezu vereinzelter Zug weltbürgerlichen Sinnes. Von jenem neuen Licht, das Hippias

und die Kyniker entzündet hatten und das alsbald in der Stoa hell erglänzen wird, hat sich ein Strahl auch in die Seele unseres Philosophen verirrt.

Es folgen die gewohnten, Aporien genannten dialektischen Plänkeleien.[1] Es werden die alten Fragen gestreift, ob die Ergänzung des Ungleichartigen oder der Zusammenschluß des Gleichartigen das Wesen der Freundschaft ausmache, wobei die uns aus Platons „Lysis“ und „Symposion“ bekannte Ausweitung des Freundschaftsbegriffes ins Kosmische (vgl. II[4] 302f.) als der ethischen Untersuchung fremd aus dieser ausgeschieden wird. Daran reiht sich die Frage nach dem Liebenswerten, das im letzten Grunde auf das Gute und das Angenehme zurückgeht.

Unsicherer Bestand wird den um des Vorteils oder des Genusses willen geschlossenen Freundschaften zuerkannt: von diesen überwiegen die ersteren im Alter, die letzteren in der Jugend.[2] Die vollendetste Art der Freundschaft sei jene der Guten. Sie sei dauerhaft, zugleich aber selten, da nicht viele die für sie erforderliche Eignung besitzen. Als Freundschaft unter Trefflichen ist sie eine solche unter Gleichen. Doch ist, in anderer Beziehung, auch die vollkommene Freundschaft häufig eine Freundschaft unter Ungleichen, wie es z. B. (eben als solche) Eltern und Kinder, Gatte und Gattin, Befehlshaber und Untergebene sind. Was aber die Gleichheit betrifft, so bestehe ein bemerkenswerter Unterschied zwischen der Freundschaft und der Gerechtigkeit. In dieser stehe die proportionale, in jener die absolute Gleichheit obenan. Dieser Gedanke wird durch einen extremen Fall beleuchtet. Sehr viel höher Stehenden, vor allem aber den Göttern gegenüber gebe es des weiten Abstandes wegen keine eigentliche Freundschaft. Daran schließt sich die wunderliche Frage, ob wohl ein Freund dem anderen wünschen könne, ein Gott zu werden? Würden sie doch dann aufhören, Freunde zu sein, und damit ginge ja auch der zum Gott Erhobene eines Gutes, nämlich der Freundschaft, verlustig. Und in der Tat wird die Frage verneint: man liebt ja den Freund als den, der er ist; dieser zu sein, würde er aber aufhören, sobald er aufhörte, Mensch zu sein. (Vielleicht liegt diesem, zunächst den Eindruck des Erkünstelten und Ergrübelten erzeugenden Problem das Verhältnis des Philosophen zu dem divinisierten Alexander zugrunde!) „Ungleich“ in einem noch nicht beachteten Sinne ist eine Freundschaft dann, wenn die freundschaftliche Gesinnung bei dem einen von zwei Freunden von größerer Intensität ist als bei dem anderen. So etwa bei Schmeichlern, die eine derart einseitige Zuneigung zu empfinden mindestens vorgeben; diejenigen, denen geschmeichelt wird, erwidern die ihnen kundgegebene freundschaftliche Gesinnung zwar nicht in demselben Maße, fühlen sich aber gerade durch diese Kundgabe geehrt, und „die meisten verlangt es

danach, geehrt zu werden". Ja das Geehrtwerden wird dem Geliebtwerden nicht selten vorgezogen, so z. B. im Verkehr mit den Mächtigen. Bei diesen in Ansehen zu stehen, eröffnet die Aussicht auf gelegentliche Hilfe und Förderung und wird so gleichsam zur Gewähr des eigenen Wohlergehens. Nach Ehrung von seiten der Anständigen und Kundigen aber strebt man behufs der Stärkung des eigenen Selbstgefühls. Ist also das Geehrtwerden vielfach ein Mittel zu anderen Zwecken, so ist das Geliebtwerden Selbstzweck und steht darum höher als jenes. Noch höhere Kraft aber als dem Verlangen nach Gegenliebe eignet der Betätigung der eigenen Liebe. Dabei wird auf Mütter verwiesen, die ihre Kinder von fremden (vornehmeren oder bemittelteren) Eltern aufziehen lassen, sich ihres Gedeihens freuen und sie innig lieben, selbst wenn die ihnen entfremdeten Sprößlinge diejenige, die in Wahrheit ihre Erzeugerin ist, nicht als solche kennen und es daher ihr gegenüber an jeder Liebes- oder Ehrenbezeigung fehlen lassen.

4. Ein uns vorerst befremdlich anmutender Exkurs über die Staatsformen und ihre Entartungen mündet sowohl in eine Vergleichung der verschiedenen Arten der „Freundschaft" mit den verschiedenen Regierungsformen als in die Erörterung des Einflusses, den die jeweilige Gestalt des Staatsverbandes auf die privaten Verhältnisse und Gesinnungen der Bürger ausübt.[1] In ersterer Beziehung sei des zutreffenden und uns so geläufigen Vergleiches des ursprünglichen „patriarchalischen" Königtums mit der Stellung, die Eltern ihren Kindern gegenüber einnehmen, zumal mit der väterlichen Gewalt, gedacht, ferner des „aristokratischen" Charakters, der dem Verhältnis des Eheherrn zur Ehefrau eigne, — eine Vorherrschaft des höher stehenden Elementes, die zur „Oligarchie" entarte, sobald der Mann in den der Frau zukommenden Wirkungskreis übergreift und somit die Herrschaft ganz und gar an sich reißt. In der Besprechung des zweiten Punktes ist wohl nichts bemerkenswerter als der Ausspruch, in der Demokratie werde die Befreundung der Bürger dadurch gefördert, daß „den Gleichgestellten vieles gemeinsam sei", mit anderen Worten: dadurch, daß die, die Bürger trennenden Sonderrechte fehlen. Die „*fraternité*", so möchte man sagen, wird hier aus der „*égalité*" abgeleitet. Uns liegt der Gedanke nahe, daß auch der die Gesellschaft atomisierende Cäsarismus eine derartige Wirkung üben müsse. Doch schreibt Aristoteles der Tyrannis, wohl wegen des von ihr im griechischen Altertum mehrfach mit Erfolg geübten „*divide et impera*", die entgegengesetzte Wirkung zu.

Es folgt eine weitläufige Behandlung des Themas: Die dem Nutzen dienende Freundschaft ist eine reiche Quelle von Zwistigkeiten; ebenso

erwachsen solche auch aus den auf Ungleichheit begründeten Freundschaften.[1] Der Überlegene und der Bedürftige z. B. erheben einander widerstreitende Ansprüche, indem jener auf seine Überlegenheit, dieser auf seine Bedürftigkeit pocht, um an dem Nutzen, den die Freundschaft gewährt, den größeren Anteil zu erringen. Beide Teile — so lautet die paradox klingende Entscheidung — haben recht. Der eine wie der andere verdient einen Vorzug, nur nicht ebendenselben. Dem niedriger Gestellten gebührt ein Mehr an Vorteilen, dem Höherstehenden ein Mehr an Ehrungen. Nicht anders verfahre der Staat, wenn er den Leistungsfähigeren höher ehrt, den Bedürftigeren aber ausgiebiger fördert.

5. Bei verwandten Fragen verweilt zunächst auch das neunte Buch. Hier taucht unter anderem die männliche Erotik auf, doch ist nur von jener Gestalt derselben die Rede, der einerseits das leidenschaftliche Verlangen des Liebhabers nach dem Besitze des Geliebten, andererseits die Hoffnung des letzteren auf greifbare Vorteile ihre kennzeichnende Färbung verleiht; diese stelle eine Abart der „Freundschaft" vor, die sich auf Lust und Gewinn, somit auf Akzessorisches und Vergängliches, nicht auf den bleibenden Kern der Persönlichkeit richtet und darum der Dauerhaftigkeit ermangelt.[2]

Es folgt, was man eine Kasuistik der Freundschaft genannt hat.[3] Wie sollen wir uns verhalten, wenn Wünsche und Anordnungen unserer Eltern mit solchen von Sachkundigen (Ärzten oder Feldherrn) streiten? Wie, wenn wir nur die Wahl haben, dem an sich Würdigeren oder dem uns Näherstehenden behilflich zu sein? Wie, wo wir nur entweder eine empfangene Wohltat vergelten oder aber einem Kollegen in der Not beistehen können? Für die Entscheidung in Fällen dieser Art gebe es keine durchgängig allgemeine Norm. In der Regel soll die Vergeltung empfangener Wohltaten den Forderungen der bloßen Kollegialität vorangehen. Es fehlt in dieser Erörterung nicht an ausgeklügelten Fällen. A hat mich von Räubern losgekauft; muß ich vorkommenden Falles dasselbe tun, ohne jede Rücksicht auf seinen Charakter? Muß ich ihm, wenn er den aufgewendeten Geldbetrag verlangt, diesen unter allen Umständen zurückerstatten? Oder darf ich vielmehr mit dieser Summe den eigenen Vater aus der gleichen Lage befreien? Gewiß, so antwortet Aristoteles mit nicht ganz unbedenklicher Spitzfindigkeit, da ich die Befreiung des Vaters doch auch der eigenen Befreiung vorgezogen hätte. Selbst dem, der mir ein Darlehen gewährt hat, darf ich mitunter die gleiche Gunst verweigern. Dann nämlich, wenn jener mich als einen anständigen Mann gekannt, mich somit in der sicheren Erwartung der Rückzahlung zu seinem Schuldner gemacht hat,

ich aber von seiner Unverläßlichkeit eine Rückerstattung nicht zu erhoffen habe.

Es kommt die Auflösung der Freundschaft an die Reihe.[1] Diese erfolge, wenn Nutzen oder Genuß das Ziel der Freundschaft waren, sobald sie zur Erreichung jenes Zieles nichts mehr beiträgt. Gibt aber einer fälschlich vor, den Freund um seines Wesens willen zu lieben, dann verdient er den schärfsten Tadel. Ein derartiger Betrug sei schlimmer als Falschmünzerei, da ja auch der Gegenstand der Fälschung soviel höher steht als Geld. Wie aber sollen wir uns einem schlecht gewordenen Freunde gegenüber verhalten? Die Freundschaft kann nicht aufrecht bleiben; aber nur dem unheilbar Schlechten gegenüber müsse ein sofortiger Bruch erfolgen. Dem Besserungsfähigen hingegen ist zum Zwecke seiner moralischen Aufrichtung noch wirksamerer Beistand zu gewähren als dem in seinen Vermögensverhältnissen Herabgekommenen zur Verbesserung seiner Lage. Eine Schwierigkeit von verwandter Art: der eine Teil zwar ist nicht schlechter, der andere aber um vieles besser geworden. Auch angesichts solch einer Kluft läßt sich die Freundschaft so wenig aufrecht erhalten als dies zwischen zwei Knaben möglich wäre, von denen der eine Knabe bliebe, indes der andere zum reifen Mann erwüchse. Doch soll die Vergangenheit hier soweit nachwirken, daß wir den ehemaligen Freunden mehr Wohlwollen als den erstbesten Fremden bewahren.

Von dem Freunde, der uns ein „zweites Ich“ ist, wendet sich die Betrachtung zum ersten Ich, zum Verkehr des Menschen mit sich selbst.[2] Unser Freund ist, ganz im allgemeinen, jener, den wir für gut halten und dem wir eben deshalb auch alles Gute wünschen. Auch sich selbst ist somit nur der Mensch Freund, der — mit Recht oder Unrecht — sich selbst als gut erscheint und der darum ohne Vorbehalt sein eigenes Tun zu billigen, seinem eigenen Streben Erfolg zu wünschen vermag — keineswegs dagegen der Willensschwache, dessen Trachten und Handeln mit seinem eigenen besseren Wissen beständig im Streite liegt. So tritt denn hier dem innerlich mit sich Einigen, der von Reue so gut als nichts weiß und darum gern in Erinnerungen sowohl als in Zukunftserwartungen lebt, das Bild des mit sich zerfallenen Schwächlings gegenüber. Ist es auch unmöglich, sich gleichzeitig an demselben zu freuen und zu ärgern, so kommt doch diesem Zustande der Zerrissene, der das Eine begehrt, dabei aber im Grunde doch das Andere will, der genießt, was er nicht genießen sollte, diesen Genuß aber sofort wieder bereut, ja sogar wünscht, es hätte ihm keinen Genuß bereitet — ein solcher kommt jenem Zustand so nahe, als die Menschennatur es zuläßt. Solche leben daher auch mit sich selbst nicht in Freundschaft; sie fliehen vielmehr

vor sich, suchen ihr Heil in der Zerstreuung und im Selbstvergessen, wenn sie nicht gar bis zur Selbstvernichtung fortschreiten.

6. Von der freundschaftlichen werden verwandte Gesinnungen geschieden, wie einerseits die Vorliebe oder Sympathie, andererseits die Eintracht.[1] Jene kennzeichnet die „Oberflächlichkeit" der Zuneigung; ihr fehlt die Sehnsucht und die Vertraulichkeit des Umgangs. Ein typisches Beispiel ist die Vorliebe, die wir für einen der Teilnehmer an einem Wettstreit (Dichter, Schauspieler, Preiskämpfer) hegen. Wir wünschen ihm den Sieg; ihm dazu zu verhelfen, liegt uns aber ferne. (Die Leidenschaft der Zirkusparteien war Aristoteles noch unbekannt.) Bisweilen jedoch ist solche Sympathie die Vorstufe der Freundschaft, etwa wie der Liebe zu einem Menschen die (gleichfalls von Sehnsucht und Verlangen noch freie) Freude an seiner Gegenwart vorherzugehen pflegt. Die Eintracht wieder erhebt sich über die bloße Meinungsgleichheit, deren Gegenstand auch beliebige astronomische oder mathematische Lehrsätze sein können. Ihr Feld ist die Praxis, nicht am wenigsten die Politik; ihr Wesen die Übereinstimmung in der Beurteilung des gemeinen Besten. Solche Sinnesgemeinschaft, die freilich selbst nur da möglich ist, wo jeder Einzelne sein Sonderinteresse zurückstellt, verbindet die Menschen, während sie der Egoismus trennt, der jeden nach einem Mehr an Nutzen, nach einem Weniger an Mühen und Opfern streben läßt. Wo die letztere Gesinnung vorherrscht, hemmt und überwacht jeder seinen Nächsten; und solch eine unablässige Kontrolle ist es in der Tat allein, die ein so geartetes Gemeinwesen vor dem Untergang — wenngleich nicht vor schweren inneren Kämpfen — rettet.

In eine weit größere Tiefe führt die Frage, warum die Wohltäter die von ihnen mit Wohltaten Bedachten mehr als diese jene zu lieben scheinen.[2] Ein populärer Erklärungsversuch wird vorangestellt: der Vergleich beider Teile mit Gläubigern und Schuldnern. Dem Gläubiger sei an der Zahlungsfähigkeit und darum an der Wohlfahrt des Schuldners gelegen; dieser möchte seine Verpflichtung und darum auch den Gläubiger am liebsten verschwinden sehen. Dazu würde nun Epicharm vielleicht sagen, wer so denke, sehe die Sache gar zu sehr „von der schlimmen Seite an"; allein der menschlichen Natur trete jene Erklärung wohl kaum zu nahe. Zutreffender aber als jener Vergleich sei doch wohl ein anderer, nämlich der der Wohltäter mit den Künstlern. Ein solcher hat an seinem eigenen Werk mehr Freude, als dieses an ihm hätte, wenn es beseelt wäre. Am meisten gelte das von den Dichtern. Diese sind ganz unbändig stolz auf ihre Hervorbringungen und lieben sie wie Eltern ihre Kinder. Ähnlich nun stehe es mit den Wohltätern; auch sie lieben

ihr Werk, nämlich die Wohltat. Der tiefste Grund hierfür aber sei der, daß wir alle am Sein hängen; unser Sein aber besteht zuletzt in unserer Tätigkeit, in unserem Leben und Wirken. „Das Werk aber ist gewissermaßen der Wirkende in seiner vollen Aktualität." Daneben komme auch in Betracht, daß die Wohltat für den Wohltäter rühmlich ist. Dieses ideale Moment ist für den Wohltäter im Empfänger der Wohltat gleichsam verkörpert; des für uns Rühmlichen aber erinnern wir uns gerne. Dem Empfänger der Wohltat dagegen hat diese meist nur einen vorübergehenden Nutzen gebracht, an den zurückzudenken ihm keinerlei besondere Befriedigung gewähren kann. Den Schluß der Erörterung bildet die Erwägung, daß alles mit Mühe Errungene höher geachtet werde. So schätzen wir den von uns selbst erworbenen Besitz mehr als den ererbten; so lieben die Mütter ihre Kinder mehr, als dies die Väter tun, weil sie sie unter Schmerzen geboren haben, und so bleiben auch die Wohltäter jenen geneigt, für deren Wohlergehen sie selbst Opfer gebracht haben.

7. Die Behandlung einer Anzahl von Streitfragen bildet den Schluß des Buches. Man macht den Menschen die „Selbstliebe" zum Vorwurf; andererseits aber empfiehlt man uns, den besten Freund am meisten zu lieben; wer aber könnte mir ein besserer Freund sein, d. h. mich mehr um meiner selbst willen lieben als ich selbst?[1] Man habe — so entscheidet Aristoteles — die Selbstliebe im alltäglichen Sinne von einer anderen und weit selteneren zu unterscheiden. Jene richtet sich auf die Begierden, die Affekte, kurz auf das Vernunftlose im Menschen, und möchte diesem zur Verwirklichung seiner Ziele verhelfen; diese liebt das Höchste in der Seele, die Vernunft, und fördert mit allen Kräften deren Streben, sich in edlen Taten auszuwirken, solche Förderung aber heiße mit Recht Selbstliebe, da wir das Höchste, im Menschen ebenso wie im Staate und in jedem anderen Zusammengesetzten, füglich mit dem Ganzen identifizieren dürfen. Aus der Übung dieser Selbstliebe erwächst der Gesamtheit wie den einzelnen der höchste Segen. Das wird in schwungvollen Sätzen ausgeführt, aus denen echte Begeisterung spricht. Der von solcher Selbstliebe Erfüllte — so ungefähr heißt es — wird Geld, Gut und Ehren, wenn nötig aber auch das Leben, fahren lassen; er wird um des „Schönen", d. h. um des Ideals willen alles hingeben und dieses allem anderen vorziehen. Selbst Großtaten wird er dem Freunde überlassen, indem es ihn noch schöner dünkt, dem Freunde Urheber edler Taten zu sein, als sie selbst zu verrichten. Dazwischen findet sich ein Versuch, solche Selbsthingabe auch mit Klugheitserwägungen zu rechtfertigen, der ungefähr also lautet: „eine kurze, aber intensive Freude ist

einer lange andauernden, aber matten vorzuziehen; ebenso ein Jahr, erfüllt von edlem Wirken, vieljährigem Alltagstreiben; eine schöne und große Tat jeder Fülle kleiner Geschäfte". All dies werden wir Aristoteles gerne zugeben. Meinte er aber etwa, durch solche Erwägungen auch den Opfertod als die Forderung einer folgerecht auf die möglichste Vergrößerung der eigenen Lust zielenden Berechnung erwiesen zu haben? Das will uns denn doch als eine Künstelei erscheinen. Nicht der Opfertod läßt sich — so meinen wir — vom Standpunkt der Hedonik aus unmittelbar rechtfertigen, wohl aber die Erfüllung des Lebens mit einem reichen Inhalt, die Hingabe an Ideale, die gelegentlich auch den Opfertod zur Folge haben wird. Richtig scheint uns hier J. S. Mill zu urteilen, wenn er die Frage, wie die Hochschätzung der Selbstaufopferung rationell zu begründen sei, dahin beantwortet: es lasse sich dartun, „daß im ganzen mehr Glück unter den Menschen vorhanden sein wird, wenn Gesinnungen gepflegt werden, die sie unter Umständen unbekümmert um Glück machen".

Die Frage, ob der Glückliche oder der Unglückliche in höherem Maße der Freunde bedarf, wird zunächst mit Gründen erörtert, die sich aus dem Vorangehenden von selbst ergeben.[1] Der Unglückliche bedarf der Wohltäter, der Glückliche solcher, denen er wohltun kann. Die gangbare Ansicht, nach der man zumeist im Unglück Freunde benötigt, wird aus der vulgären Auffassung der Freundschaft, als sei sie eine bloße Nützlichkeit, erklärt. Ihr gegenüber wird auf die gesellige Natur des Menschen, auf die Ersprießlichkeit alles Zusammenwirkens im Gegensatz zur bald ermattenden Einzeltätigkeit, endlich darauf hingewiesen, daß allein der Besitz trefflicher Freunde es uns ermöglicht, fremde — und eben wegen ihrer Fremdheit unserer Betrachtung offen daliegende — Handlungen zu schauen, die zugleich an sich vorzüglich und uns durch ihre Urheber vertraut sind. Dann erfolgt jene Wendung, die bei Aristoteles nicht selten den Übergang zu den tiefstgreifenden und eigentlich entscheidenden Argumenten bezeichnet („mehr in der Natur der Sache liegt es, daß" usw.). Als das weitaus vornehmste Ziel der Freundschaft erscheint nunmehr die Erweiterung des eigenen Selbst, die Ausdehnung des erworbenen oder „sekundären Ich", um mit unserem Theodor Meynert zu sprechen. Der Vermittlung dieser Einsicht dient der nicht ohne eine gewisse Anstrengung gewonnene Begriff des Selbstbewußtseins: „Wir fühlen, daß wir fühlen; wir erkennen, daß wir erkennen." Dieses Wissen um unsere seelischen Tätigkeiten — eben jene, zu denen wir als Menschen berufen sind — sei an sich (für alle Menschen, die nicht schlecht, d. h. ihrer spezifischen Bestimmung untreu sind) ein lustbringendes. Mit jenen dem Menschen als solchen eigentümlichen Betätigungen falle aber sein Sein zusammen; auch das Bewußtsein des eige-

nen Seins bilde daher für die Trefflichen eine Quelle der Befriedigung. Der Freund aber — diese Bemerkung wird hier wiederholt — sei ein zweites Ich. Indem wir uns daher, wie unser eigenes Sein, so auch das trefflicher Freunde vergegenwärtigen, werde der Umkreis des Daseins, dessen wir uns bewußt sind, wesentlich erweitert und die diesem Bewußtsein entquellende Lust erheblich gesteigert.

Soll man nun diesen so wünschenswerten Besitz ins Ungemessene zu vermehren, sich so viel Freunde als nur irgend möglich zu erwerben trachten?[1] Daß dies bei der auf Nutzen gegründeten Freundschaft nicht tunlich ist, wird mit naheliegenden Gründen bewiesen. Gibt es aber auch für die idealer geartete Freundschaft solch ein Maß? Etwa — so fährt der Stagirit wundersam genug fort — wie für die Bevölkerung einer Stadt? „Denn weder aus 10 noch aus 100000 Menschen kann eine Stadt bestehen.“ Für solche Beschränkung werden nun in der Tat allerhand Gründe angeführt. Man kann nicht in innerlicher Lebensgemeinschaft mit vielen leben und sich gleichsam unter sie verteilen; meine Freunde müssen wieder untereinander befreundet sein, was um so schwieriger wird, je größer ihre Zahl ist; auch begegnet es dann immer häufiger, daß man zugleich mit dem einen jubeln, mit dem anderen trauern sollte. Schließlich sei Intensität des Freundschaftsgefühls mit seiner weiten Ausbreitung wohl überhaupt nicht verträglich. Allerweltsfreunde gelten mit Recht als niemandes Freunde. Es wird an die in der Dichtung gefeierten Freundes*paare* und an die Ausschließlichkeit der Liebesleidenschaft, der bis zum „Übermaß“ gesteigerten Freundschaft, erinnert.

Endlich wird noch das Verhalten gegen Freunde, wenn sie im Glück und wenn sie im Unglück sind, besprochen.[2] Ist die Erleichterung, die uns der Anteil von Freunden an unserem Unglück gewährt, als die Verteilung einer Last auf mehrere anzusehen? Oder ist ihre Anwesenheit und das Bewußtsein ihrer Teilnahme uns nur an sich erfreulich und insoweit auch unseren Schmerz zu mindern geeignet? Die Frage bleibt unentschieden. Mannhafte Naturen vermeiden es, die Freunde an ihrer Trauer teilnehmen zu lassen; Weiber und weibische Männer hingegen erfreuen sich des gemeinsamen Jammerns. Daher soll man wohl im Glück seine Freunde unbedenklich herbeirufen, dagegen davor zurückscheuen, das im Unglück zu tun. Am ehesten sind sie da noch herbeizuziehen, wenn ihre Anwesenheit für uns ein Maximum von Befriedigung, für sie selbst dagegen nur ein Minimum von Belästigung bedeutet. Umgekehrt soll man den Trauernden auch uneingeladen besuchen, von den Gastereien der Glücklichen dagegen sich womöglich fernhalten; doch möge man sich bei der Ablehnung solcher Einladungen vor allem hüten, was den Eindruck der Unfreundlichkeit erzeugen könnte.

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Die Sittenlehre des Aristoteles.
(Das Schlußbuch der Ethik.)

Das Schlußbuch faßt die in den vorangehenden neun Büchern angesponnenen Fäden kraftvoll zusammen. Es verbreitet sich zunächst über das Thema der Lustempfindung, dessen überaus eingehende und an polemischen Seitenblicken reiche Behandlung indes nicht auf dieses Buch, ja auch nicht auf den ethischen Lehrkurs beschränkt ist.[1] Wir nehmen vorerst nur von den Endergebnissen dieser Untersuchung Kenntnis, weil sich auf ihnen die Theorie der Glückseligkeit aufbaut.

Die Lust — so lautet ein Kapitalsatz, unseres Erachtens der wertvollste des ganzen Werkes — ist die Vollendung oder Krönung der Tätigkeit, in derselben Art, wie die Schönheit die Jugendblüte krönt.[2] Der hierin beschlossene Gedanke läßt sich wie folgt verdeutlichen: wie der Organismus nicht nach Schönheit, sondern nach Erhaltung und Entwicklung strebt, die Schönheit aber die Erreichung dieses Zieles begleitet, so streben wir von Natur und triebmäßig nach allen normalen Betätigungen unserer Kräfte, nach der vollen Entfaltung unserer Anlagen, heimsen indes dabei auch die Lust ein, die solche Entfaltung und Betätigung begleitet. Einen Kommentar hat Aristoteles selbst jenem Satze vorangeschickt in den Worten: „Jede Sinneswahrnehmung, desgleichen jegliches Denken und Erkennen, ist von Lust begleitet. Die lustvollste, weil auch die vollendetste Tätigkeit ist jedoch jene, deren Subjekt voll leistungsfähig und deren Objekt der wertvollste unter jenen Gegenständen ist, auf die sie sich richtet." Hier befremdet nur eines. Während das über das Auftreten der Lust Gesagte offenbar von ganz allgemeiner Art ist und sich auf alle Wirksamkeit oder Betätigung bezieht, ist ausdrücklich doch nur von Unterarten intellektueller Tätigkeit die Rede. Es lag eben dem Autor, der selbst ein beschauliches Leben führte und die Beschaulichkeit bald als den Gipfel der Glückseligkeit preisen wird, gar nahe, theoretische Tätigkeiten als Repräsentanten aller Tätigkeit überhaupt zu verwenden,

oder, genauer gesprochen: sich von ihnen aus den Weg zu den übrigen zu bahnen. Das geschieht sofort nach rascher Erledigung einer Vorfrage, der Frage nämlich, deren Begründung man zwischen den Zeilen lesen darf: „Wie kommt es nun — da doch unsere Anlagen sich zu betätigen niemals aufhören —, daß wir nicht unablässig Lust empfinden?“ Als Antwort dient der Hinweis auf zwei Grundtatsachen der Menschennatur: auf die Ermüdung und auf die seelische Abstumpfung. Mit der letzteren, einer Folge der Gewöhnung, sinkt die „Intensität“ der Tätigkeit, und zugleich „verdunkelt sich“ der Glanz des sie begleitenden Lustgefühls.

2. Jetzt erweitert sich der Kreis der Umschau.[1] Neben die Erkenntnisfunktionen tritt das Leben selbst: „Alles strebt nach Lust, weil alle nach Leben verlangen; das Leben aber ist eine Art der Betätigung.“ Diese differenziert sich bei den Einzelnen, je nach den Objekten, auf die sie sich richtet, und nach den Organen und Vermögen, deren Spiel ein jeder bevorzugt. Erwähnt, jedoch nur, um sogleich für unlösbar erklärt zu werden, wird die Frage, ob wir die Lust um des Lebens willen begehren oder das Leben um der Lust willen lieben. Sei doch beides untrennbar verbunden! Es folgt eine langwierige Erörterung über die Artverschiedenheit der Lustgefühle, die von der Artverschiedenheit der sie bedingenden Tätigkeiten abhänge. Es gilt, die wertvollen von den verwerflichen Genüssen zu sondern, ein Gebiet der Ethik, das so häufig den Tummelplatz willkürlicher Machtsprüche gebildet hat. Aristoteles weiß nichts von der haltlosen platonischen Sonderung „wahrer“ und „falscher“ Lustempfindungen (vgl. II⁴ 457f.). Er trägt jedoch kein Bedenken, die Gefühlsweise des „trefflichen Mannes“ zum allein gültigen Maßstab zu erheben und mit einer unverkennbaren Anspielung auf das protagoreïsche Wort, der Mensch sei „das Maß aller Dinge“ (vgl. I⁴ 373ff.), darin „die Tugend und den Guten“ an die Stelle des „Menschen“ zu setzen. Von der Lust des Abnormen und Verdorbenen (so ungefähr heißt es) sagen wir, daß sie eine Lust lediglich für ihn und seinesgleichen, von jener des Normalen und Unverdorbenen, daß sie Lust überhaupt sei. Dem hier verletzten Sinne für die Relativität alles Menschlichen wird eine gewisse Entschädigung geboten durch die Anerkennung der unüberblickbaren Mannigfaltigkeit der Betätigungen, mit denen, in den verschiedensten Abstufungen, von den verschiedenen Menschen — ja auch von den verschiedenen Tierarten — in den verschiedensten Zuständen tatsächlich Lustgefühle verknüpft werden.

In dieser Diskussion begegnet gar manche feine Bemerkung, so über die Rückwirkung der Lust auf die von ihr begleiteten Tätigkeiten gleich-

wie über das, was man die Interferenz verschiedener Lustgefühle nennen könnte.[1] Wie eine Unlust die Tätigkeit, die sie begleitet, schädigt, z. B. die Schreibunlust das Schreiben, so übt auch eine dieser Beschäftigung fremde Lust dieselbe hemmende Wirkung. Der Freund der Flöte vermag nur schwer einem Gespräch zu folgen, wenn er zugleich Flötenspiel vernimmt. Wenn hingegen im Theater schlecht gespielt wird, so nimmt im Publikum der Genuß von Obst und Backwerk, den von Verkäufern feilgebotenen Erfrischungen, zu. Die einer Tätigkeit eigentümliche Lust erhält diese aufrecht, steigert und vervollkommnet sie, während die ihr fremde Lust sie beeinträchtigt.

3. Es erfolgt der Übergang zur Schlußpartie der Ethik, deren Gegenstand die Eudämonie oder Glückseligkeit bildet. Dieser, dem Ziel alles menschlichen Tuns, gebühre eben diese Stelle. Daß sie „eine tugendgemäße Tätigkeit“ und nicht etwa eine bloße „Willensbeschaffenheit“ sei, wird von neuem mit den unseren Lesern bereits bekannten Gründen dargetan (vgl. S. 192 u. 215).[2] Da die Eudämonie nicht Mittel, sondern Selbstzweck ist, bietet sich der Anlaß, das Spiel, das gleichfalls keinem außer ihm liegenden Zwecke dient, herbeizuziehen, und seinen etwaigen Anspruch auf die Stelle des höchsten Zweckes zu prüfen, was mit einer für uns überraschenden Ausführlichkeit geschieht. Der Beweis, daß alle Mühe und Arbeit des Lebens auf einen ernsten Zweck und nicht auf bloße spielerische Unterhaltung abzielen könne, war nicht eben schwer zu führen. Erleichtert ward diese Beweisführung dem Griechen durch das enge Band, das seine Sprache um die Begriffe „Knabe“, „Spiel“, „Scherz“ (pais, paizein, paidiá) gewoben hat und durch den damit nahegelegten Gedanken, daß die für das Knabenalter charakteristische Beschäftigung unmöglich die höchste Aufgabe des reifen Mannesalters bilden könne. Was hier Aristoteles zu längerem Verweilen einlud, war der Umstand, daß ebensosehr wie das Spiel auch jene Lebensrichtung, der er den höchsten Preis zuerkennt, einer äußeren Abzweckung ermangelt, und daß eben darum beide unter einen gemeinsamen Oberbegriff, den einer Beschäftigung, der man in Zeiten der Muße und nur zum eigenen Vergnügen obliegt, also eines „Zeitvertreibs“ im weitesten Sinne, zusammengefaßt zu werden pflegten.

Jener höchste Preis aber wird dem kontemplativen Leben zuerkannt, zu dessen Lob und Ehre ein begeisterter Hymnus erschallt. „Wunderbare Genüsse, wunderbar durch ihre Reinheit und ihre Beständigkeit, gewährt die Philosophie“ oder Wissenschaft.[3] Ehe wir auf die Beweisgründe eingehen, die diesen Satz erhärten sollen, drängt sich uns eine Bemerkung in die Feder. Man mag über die Schlußkraft der hier vor-

gebrachten Argumente urteilen, wie man will, unbedingt beweiskräftig sind sie für eines: für das Gemütsleben des Mannes, der sie ersonnen hat. Welch ein mächtiges Glücksgefühl muß denjenigen durchströmt haben, dessen Leben von wissenschaftlicher Forschung erfüllt war und der ihre beseligende Kraft in so enthusiastischer Weise feiert.

Jener Beweisgang aber besitzt die folgende Gestalt.[1] Ist das höchste Lebensziel, die Eudämonie, eine tugendgemäße Tätigkeit, so muß die Tugend oder Trefflichkeit, der sie gemäß ist, die höchste, sie muß eine Betätigung des Besten in uns sein. Dieses Beste aber könne nur der Nūs (die Vernunft) oder sonst etwas sein, was zur Herrschaft und Führung berufen ist und Einsicht besitzt in die schönen und göttlichen Dinge, mag nun dieses Element selbst von göttlicher Art oder doch das in uns dem wahrhaft Göttlichen am nächsten Stehende sein. Dieser Entscheid stimme mit den Lehren der Vorgänger und mit den Tatsachen überein. Auch sei die kontemplative Tätigkeit die stetigste von allen; das Erkennen können wir länger als jedes andere Tun ohne Ermüdung fortsetzen. Ferner: ein anderes Erfordernis der Glückseligkeit, das Selbstgenügen oder die Autarkie, sei dem beschaulichen Dasein im höchsten Maße eigen. Selbst die Übung der praktischen Tugenden, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der Enthaltsamkeit, setze doch immer das Vorhandensein anderer voraus, an denen und denen gegenüber diese Tugenden geübt werden. Auch für den Weisen sei es gewiß wünschenswert, der Mitarbeiter nicht zu entraten, allein er benötige sie nicht. Ein weiteres Argument geht von dem Gegensatz der Muße und der „Geschäfte" aus. Die letzteren insgesamt, darunter auch die durch Größe und Schönheit ausgezeichnetsten, die Staats- und Kriegsgeschäfte, seien Mittel zu anderen Zwecken. Niemand wähle den Krieg um des Krieges willen. Wir kämpfen, um Frieden zu erzielen; wir berauben uns der Muße, um Muße zu gewinnen. Selbstzweck aber und der Genuß voller Muße sei das beschauliche Leben, dessen höherer Wert auch durch den Mangel jedes Nebenertrags begründet wird. So enthalte denn die Kontemplation, sobald ihr nur die volle Frist eines Menschenlebens gewährt ist, die vollendete Eudämonie. Solch ein Leben sei nun ein übermenschliches. Man dürfe aber nicht den Dichtern gehorchen, die uns ermahnen, die den Erdensöhnen gesteckten Schranken zu achten und uns mit Menschlichem zu bescheiden. Man müsse vielmehr, so weit als irgend möglich, sich zur Unsterblichkeit zu erheben und ein des höchsten Elements unserer eigenen Natur würdiges Leben zu führen trachten!

4. An solchem Überschwang Kritik üben zu wollen, ist ein wenig dankbares Unternehmen. Daß hier einige Einschränkungen not tun;

daß das Autarkie-Argument nicht von aller Künstlichkeit frei ist, da die Entbehrlichkeit der Forschungsmittel nicht ohne Übertreibung behauptet, auch der Mensch im Forscher von diesem nicht ohne Gewaltsamkeit getrennt wird; daß das Muße-Argument einem Zirkelschluß bedenklich ähnelt, indem es übersieht, daß der geborene Staatsmann oder Feldherr, daß ein Pitt oder ein Napoleon, den politischen Kampf und das Schlachtgetümmel keineswegs bloß als Mittel zu anderen Zwecken bevorzugt — all das braucht dem denkenden Leser kaum gesagt zu werden. Eher ist zu besorgen, daß der Mangel an den erforderlichen Einschränkungen die aristotelische Lehre einer über das Ziel schießenden Kritik aussetzt und ihrer billigen Würdigung Eintrag tut. Es liegt gar nahe, zu sagen: der Stagirit war eben ganz und gar und in hervorragendstem Maße zum Denker und Forscher geboren, wie sollte er nicht seine individuelle Vorliebe verallgemeinert, sein persönliches Ideal zum allgemein menschlichen erhoben haben?

Man erlaube uns, mittelst einer Parabel zu antworten. Am Meeresufer steht ein einsames Haus, das seine zahlreichen Bewohner zeitlebens nicht verlassen dürfen. Die Mehrzahl von ihnen gibt sich innerhalb der matt beleuchteten Räume handwerksmäßigen Verrichtungen hin. Andere halten die Hausordnung aufrecht, wieder andere schlichten die unter den Genossen häufig ausbrechenden Zwistigkeiten oder bereiten die Verteidigung gegen feindliche Angriffe vor. Nur einige wenige verzichten auf jeden irgend entbehrlichen Anteil an dem gemeinsamen Arbeitsertrage. Sie ziehen es vor, den größten Teil ihrer Zeit, soweit diese nicht der Pflichterfüllung gegen die Gesamtheit gewidmet ist, an dem einen Erkerfenster zu verbringen, das in die endlose Ferne hinausblickt. Hier ergötzen sie sich an den wechselreichen Bildern, die ihnen das Spiel der Wolken, das sternbesäte Firmament und die bald heiter erglänzende, bald sturmgepeitschte See darbieten. Ihre Vorliebe bleibt vereinzelt. Ist doch das Gesicht des einen zu schwach, um den Glanz des Sommerlichtes, das Ohr des anderen zu empfindlich, um das Getöse der Brandung zu ertragen. Diese Mängel ihrer wahrnehmenden Fähigkeiten, vielleicht auch die größere Stärke ihrer, harte Anstrengung gestattenden und heischenden Muskeln, endlich auch das höhere Maß ihrer physischen Bedürftigkeit bannen die weitaus meisten in das Joch der Alltagsarbeit. Gewiß wäre es mißlich, zu behaupten, daß diese wohl daran täten, die Betrachtung der Naturwunder dem Betrieb ihrer nützlichen Beschäftigungen vorzuziehen. Allein, wer möchte es leugnen, daß den aus dumpfer Enge in die unermeßliche Ferne Hinausblickenden und -horchenden, die übermächtigen Eindrücke des All-Lebens begierig in sich Aufnehmenden das bessere Los gefallen ist, daß ihr Dasein einen reicheren

und wertvolleren Inhalt birgt? Eben dies aber gilt, im Gegensatz zu der großen Masse der kurzlebigen, hinfälligen, der Tierreihe zugehörigen, wenngleich deren Spitze bildenden Bewohner unseres winzigen Sternes, von jenem Bruchteil derselben, der den Einblick in die „nie alternde Ordnung" des unendlichen Weltalls und der es durchwaltenden Kräfte zu seinem Lebensziel erkoren hat.[1]

5. In minder hohen Tönen wird jener Beitrag zur Eudämonie gepriesen, den die Betätigung der praktischen Tugenden leistet.[2] Diese wurzeln in der „zusammengesetzten" Natur des Menschen, der ja ein aus Geist und Körper bestehendes Wesen ist. Bedeutsam ist hier noch der Hinweis auf die enge Verflechtung des Intellektuellen und des Ethischen. Ist doch die Betätigung der ethischen Tugenden die Aufgabe der praktischen Einsicht, die ihrerseits wieder das sittlich Richtige, mithin den Inhalt der ethischen Tugend, bestimmt. (Je fester übrigens der Stagirit hiervon überzeugt war, um so weniger konnte es ihm beifallen, die Besprechung zweier so nahe verwandter Themen, wie es danach die ethischen und die dianoëtischen Tugenden sind, durch ein so umfangreiches Stück, wie es die Behandlung der „Freundschaft" darstellt, trennen zu wollen; vgl. S. 242.) Alsbald kehrt jedoch Aristoteles zur Begründung des Vorzugs zurück, den er dem beschaulichen Leben zuerkennt. Dessen Unabhängigkeit von äußeren Faktoren, beziehentlich, im Gegensatze hierzu, die Abhängigkeit des tätigen Lebens von solchen, wird immer nachdrücklicher betont. Hieß es z. B. vorher vom Gerechten bloß, er bedürfe der Personen, denen gegenüber er seine Gerechtigkeit betätigen kann, so treten jetzt zu den Personen noch die Sachgüter hinzu, die er rückerstatten kann, u. dgl. m. Entsprechendes gelte auch vom Freigebigen. Desgleichen bedürfe der Tapfere äußerer Machtmittel, und auch dem Enthaltsamen dürfe die Möglichkeit der Ausschweifung nicht fehlen, da ja sonst seine Enthaltsamkeit eine erzwungene wäre. Möge man immerhin darüber streiten, was in der Tugendübung das Wichtigere sei: der Vorsatz oder die Ausführung, ihre Vollendung erhalte sie doch erst durch beide zusammen; die Taten aber bedürfen vieler Hilfsmittel, und um so reicherer, je größer und schöner sie sind. Wer dagegen sein Leben der Erkenntnis geweiht hat, der benötige zu seiner Betätigung nichts von alledem; ja, man könnte sagen, daß ihn alles derartige nur störe. Insofern er freilich als Mensch unter Menschen lebt, wird er auch die praktischen Tugenden üben und insoweit auch jener äußeren Ausstattung nicht gänzlich entraten können.

Der letzte und höchste Trumpf wird ausgespielt. Es ist der aus der Annahme, daß der Gottheit jegliches Handeln und Wirken fremd ist

(vgl. S. 165f.), sowie aus deren von keiner Seite bestrittener höchster Seligkeit gezogene Schluß, daß diese Seligkeit, und darum auch jede dem Menschen erreichbare Annäherung an sie, nur in der Beschaulichkeit bestehen könne.[1] Wenn hier, nebenbei bemerkt, Aristoteles bald von der einen Gottheit, die ihm allein als die höchste galt, bald von den vielen Göttern des Volksglaubens spricht, so liegt der Grund hierfür klar zutage. Er kann, ohne die beseligende Kraft der reinen Theorie schon vorauszusetzen, die Seligkeit seines höchsten Wesens nicht beweisen; er geht vielmehr von einer allgemein gangbaren Annahme aus („wir alle setzen voraus, daß die Götter selig . . . sind") und setzt dann unvermerkt den einen Gott der Philosophen an die Stelle der vielen „seligen Götter" der Volksreligion.

6. Die Schlußbetrachtungen der Ethik bereiten den Übergang zur „Politik" vor und deuten auch auf die gewaltige Vorarbeit zu diesem Werke hin, auf die verlorenen „Politien", deren wichtigstes Stück uns vor wenigen Jahren wiedergegeben worden ist (vgl. S. 23f. u. 28).[2] Der letztere Hinweis erfolgt im Verlaufe einer Polemik des Stagiriten gegen seinen alten Gegner Isokrates (vgl. S. 17 u. 21). Dieser hatte nämlich in einer seiner Reden ganz beiläufig den Gedanken geäußert, daß der Gesetzesreformator nicht notwendig Neues schaffen müsse, daß er vielmehr nur die zahlreichen vorhandenen Gesetze zusammenzustellen und aus ihnen die bewährtesten auszuwählen brauche, „eine Aufgabe, die jeder, der es will, gar leicht vollbringen kann". Da gibt denn sein durch tiefe Abneigung geschärfter kritischer Blick und wohl auch das Bewußtsein, einen Teil dieser angeblich so leichten Aufgabe, „die Zusammenstellung von Verfassungen und Gesetzen", mit einem mächtigen Aufgebot mühevoller Forschung gelöst zu haben, unserem Philosophen bittere Worte des Tadels ein. Es ist vor allem das von Isokrates anscheinend empfohlene eklektische Verfahren, das seinen entschiedensten Widerspruch herausfordert. Komme doch alles darauf an (das wird, hier und auch anderwärts, wiederholt und mit Nachdruck hervorgehoben), daß die Gesetze eines Landes untereinander und daß sie mit der Eigenart — wir würden sagen: mit dem jeweiligen Gesellschaftszustand — seiner Bewohner übereinstimmen.

Den Weg zur „Politik" aber bahnt die Erwägung, daß die große Mehrzahl der Menschen durch Furcht vor Strafe weit mehr als durch Schamgefühl vom Schlechten zurückgehalten wird.[3] So müsse denn vor allem die, gleichsam den Acker zur Aufnahme der Aussaat der ethischen Belehrungen vorbereitende „Erziehung", nicht minder aber die „Lebensführung" selbst durch das Gesetz geregelt sein, das allein „zwingende

Gewalt besitzt". Es wird in diesem Betracht auf den Musterstaat Sparta hingewiesen. Der nivellierenden Reglementierung wird dann allerdings in offenbarer Anlehnung an den platonischen „Staatsmann" die individualisierende Behandlung gegenübergestellt (vgl. II[4] 452). Allein gleichviel, ob wir diese oder jene bevorzugen mögen, immer werde der politisch Tätige allgemeiner Einsichten bedürfen, die freilich ihrerseits der Ergänzung durch praktische Erfahrungen nicht entraten können. Die Unzulänglichkeit der dieser Materie durch Sophisten und Rhetoren zuteil gewordenen Behandlung sollte die eben erwähnte, gegen Isokrates gerichtete Polemik erhärten helfen. Mit einer Ankündigung des Hauptinhalts der „Politik", welche die „Wissenschaft von den menschlichen Dingen" zum Abschluß bringen und den ethischen Lehrkurs unmittelbar fortsetzen soll, wird dieser letztere geschlossen.

Ehe wir jedoch das geöffnete Tor durchschreiten, wollen wir noch auf eine Haupt- und Grundlehre der Ethik einen zusammenfassenden und auch anderweitige aristotelische Darlegungen in den Kreis der Betrachtung einbeziehenden Blick werfen

---

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Die aristotelische Sittenlehre.

(Schluß: Die Lehre von der Lust.)

Selbsterhaltung und Selbstentfaltung, danach strebt wie jeder andere so auch der menschliche Organismus.[1] Überdies nach Entwicklung und Ausübung der in die menschliche Seele gelegten Fähigkeiten. Mit diesen Äußerungen der Selbstbetätigung gehen in allen ihren Phasen Lustempfindungen Hand in Hand. Diese sind somit nicht ursprünglich die Ziele unseres Strebens, sondern Begleiterscheinungen, die sich einstellen, wenn dieses Streben sein Ziel erreicht. Einmal gekostet, wird freilich die Lust auch ein unmittelbarer Gegenstand des Verlangens. Als solcher bedarf sie unserer unablässigen wachsamen Kontrolle. Denn diese sekundären Zwecke können, wenn sie um ihrer selbst willen verfolgt werden, die primären Zwecke aufs äußerste schädigen (man denke an die Gefahren der Unenthaltsamkeit oder Völlerei). Allein auch die primären Zwecke selbst, auch die Betätigungen unserer Anlagen, sie bedürfen steter Rücksicht auf die Bedingungen des Lebens (man denke an die Gefahren der Tollkühnheit) gleichwie der wechselseitigen

Einschränkung. Die ohne solche Bezugnahme und ohne solche Beschränkung geübte Kraftbetätigung führt zu einem schädlichen Übermaß. Diesem einen Extrem steht ein anderes, die unzulängliche, hinter dem Naturgebot zurückbleibende Entwicklung gegenüber. Hier liegt die Wurzel der Theorie vom Mittleren. Jene Selbstbetätigung aber erfährt durch das Wirken äußerer Faktoren vielfache Behinderungen und Unterbrechungen, deren Überwindung und Beseitigung wieder eine Hauptquelle der Lust ist. Insofern darf diese ein Begleitphänomen der Rückkehr zum Normalzustand heißen. Allein nicht nur von außen her und auch nicht bloß durch das unverhältnismäßige Erstarken einzelner Elemente unserer Gesamtnatur erwachsen dem Streben nach allseitiger Selbstbetätigung Hemmnisse und Störungen. Selbst das bloß zeitliche Vorwalten einzelner Kräfte wird von den anderen, durch diese zurückgedrängten peinlich empfunden. Ist doch solches Vorwalten eines Teiles „für den Rest unserer Natur etwas Widernatürliches". Hierauf fußt das Bedürfnis nach Abwechslung, das dem Begehren nach Wiederholung des Gewohnten antagonistisch gegenübertritt.

Das sind, aus zerstreuten Äußerungen zusammengelesen und nur hie und da durch ein fehlendes Mittelglied ergänzt, die Grundgedanken der aristotelischen Lehre von der Lust. Die Stellung des Stagiriten einerseits zu den eigentlichen Hedonikern, andererseits zu den Lustverächtern ergibt sich hieraus von selbst. Doch soll, da er es beiden gegenüber an polemischen Ausführungen, die zum Teil einen selbständigen Wert besitzen, nicht hat fehlen lassen, einiges daraus hervorgehoben werden.

Denjenigen, welche die Lust schlechtweg für ein Übel erklären und damit eine handgreifliche Ungereimtheit zu begehen scheinen, wird eine Entschuldigung zugebilligt.[1] Sie (gemeint sind Speusipp und die Kyniker) mögen in ihrem Innern selbst nicht so weit gehen; sie meinen aber, der übermäßig lustfreundlichen Tendenz der meisten Menschen gegenüber das entgegengesetzte Extrem vertreten zu sollen, und glauben sie dadurch zur löblichen Mitte zurückführen zu können. „Allein eben hierin liegt ihr Irrtum!" Gelten doch in betreff solcher Fragen die Taten mehr als die Worte. Sobald nun diese mit jenen in grellen Widerstreit geraten, verfällt die Theorie mit Inbegriff des Wahren, das in ihr enthalten ist, dem Mißkredit, und überdies setzen sich auch ihre Vertreter der Mißachtung aus. Wer die Lust ganz im allgemeinen als tadelnswert hinstellt und dann dennoch gelegentlich offenkundig nach irgendeiner Art von lustvoller Befriedigung strebt, erzeugt dem Eindruck, als habe er eben der von ihm zur Gänze verworfenen Lust sich ergeben. „Sind doch feinere Unterscheidungen nicht die Sache der großen Menge."

Den Philosophen, welche die Lust für ein Übel erklärten, war von Eudoxos unter anderem erwidert worden, daß doch jedenfalls ihr Gegenteil, das Leid oder die Unlust, da ihr alle zu entfliehen trachten, ein offensichtliches Übel ist; und hieraus allein folge schon, daß die Lust ein Gut sei.[1] Dieses Argument gilt dem Stagiriten in der Hauptsache als triftig. Zwar sei das an sich nicht unrichtig, was Speusipp gegen Eudoxos ausgeführt hat, daß nämlich auch beide Glieder eines Gegensatzpaares Übel sein können, und daß das Gute — ein Gedanke, der für den Urheber der Theorie vom Mittleren etwas Bestechendes haben mußte — der zwischen Lust und Unlust mitten inne liegende neutrale Zustand sein mag. Allein, so schließt Aristoteles diese Erörterung ab, wenngleich dies logisch möglich wäre, so sei es doch tatsächlich nicht der Fall; denn wäre die Lust ein Übel wie die Unlust, so müßte sie auch wie diese geflohen werden!

2. Den Lustverächtern stehen die Hedoniker gegenüber, als deren Vertreter Aristoteles, wie unsere Leser längst wissen und woran soeben wieder erinnert ward, nicht etwa den Gründer der kyrenaïschen Schule, den von ihm geringgeschätzten „Sophisten" Aristipp (vgl. I[4] 350), sondern den ihm persönlich befreundeten, auch um seiner Sittenstrenge willen von ihm gerühmten Astronomen Eudoxos von Knidos nennt (vgl. II[4] 172).[2] Schon diese Wahl seines Gegners zeigt uns, daß er der hedonischen Lehre bei weitem nicht so schroff wie etwa Platon im „Philebos" gegenüberstand. Die also erzeugte Vormeinung wird durch das Schlußergebnis seiner Untersuchung, das also lautet, bekräftigt: „Die Lust ist mit dem Guten nicht schlechthin identisch, und nicht jede Lust soll man wählen; einige Gattungen der Lust jedoch, die von den anderen teils der Art, teils der Herkunft nach verschieden sind, verdienen es, um ihrer selbst willen gewählt zu werden".

Gemeinsam ist beiden Denkern der Ausgangspunkt ihrer Betrachtung. Diesen bilden nicht irgendwelche Forderungen oder Gebote, sondern Tatsachen — Tatsachen der Menschennatur oder vielmehr der gesamten tierischen Schöpfung. Die wahrscheinlich wörtlich mitgeteilte These des Eudoxos lautet samt ihrer Begründung also: „Alle Wesen, vernunftbegabte wie vernunftlose, streben nach Lust. Daß nun ihrer aller Bewegung auf dieses selbe Ziel gerichtet ist, zeigt an, daß eben dies für sie das beste ist. Weiß doch jede Kreatur das für sie Gute, wie z. B. ihre Nahrung, zu finden. Das für alle Gute aber und das, wonach alles strebt, ist das Gute schlechthin."[3] Ferner sei das mehr als alles andere Wünschenswerte das, was wir uns nicht bloß um eines anderen willen oder um damit ein anderes zu erkaufen, wünschen. Von dieser Art sei aber, wie allgemein anerkannt wird, die Lust. Werfe doch niemand,

wenn ein Mensch sich freut, die Frage auf, wozu er sich freue, weil jeder voraussetzt, daß die Lust oder Freude an und für sich etwas Wünschenswertes ist.

Nun kann nichts bemerkenswerter sein, als daß Aristoteles in der über diese Lehrmeinung eröffneten Diskussion sich vorerst ganz und gar auf die Seite des Hedonikers Eudoxos stellt. „Nichts (so ruft er mit mehr als gewohnter Emphase aus) besagt der Einwand: dasjenige, wonach alles strebt, ist darum noch nicht ein Gutes. Weit gefehlt; denn wie sich etwas allen zu verhalten scheint, so eben, sagen wir, ist es. Wer die hierin gelegene Bürgschaft aufheben will, wird doch nichts Verbürgteres an ihre Stelle zu setzen wissen."[1] Spricht Aristoteles — so wird manch einer unserer Leser nicht ohne Erstaunen fragen — hier nicht wie ein Protagoreer? Wie ein Vertreter des Satzes: „Aller Dinge Maß ist der Mensch"? Allerdings. Und zwar nicht nur an dieser Stelle, etwa von dem Wunsche getrieben, die von ihm nicht gebilligte, aber geachtete Lehre des Eudoxos gegen untriftige Einwendungen zu schützen. Vielmehr auch an der Spitze und in der Grundlegung der Ethik, wo er sich den Satz „anderer", wohl eben des Eudoxos, zu eigen macht: „Das Gute ist das, wonach alles strebt". Wir rechnen dem Philosophen diesen wohlberechtigten „Subjektivismus" gar hoch an. Nichts konnte ihm ferner liegen als die Torheit, Meinungen oder Folgerungen der großen Mehrzahl mit der gegenständlichen Wahrheit zu identifizieren. Nicht von abgeleitetem, sekundärem Wissen oder Wollen, sondern von den ursprünglichen, primären Erkenntnissen sowohl als Strebungen der Menschen gilt also ihm zufolge jenes Wort und die diesem zugrunde liegende Einsicht, daß derartige Urphänomene das letzte sind, zu dem menschliches Wissen vordringen und worauf ein Kanon der Lebensführung aufgebaut werden kann.

3. Der Punkt, an dem der Weg des Stagiriten von dem des Knidiers sich scheidet, ist unseren Lesern nicht mehr unbekannt. Nicht auf Lust, so lehrt er, sondern auf die Erfüllung der Naturzwecke, mit der freilich, gleichsam als ein Nebenertrag, auch Lust verknüpft ist, sei alles triebhafte Streben des Menschen von Haus aus gerichtet. Jener Nebenertrag ist indes für Aristoteles keineswegs etwas Gleichgültiges oder Nebensächliches. Gilt ihm die Lust auch nicht als die ganze Glückseligkeit, so macht sie doch ihm zufolge einen wesentlichen, ja einen hochwichtigen Bestandteil derselben aus. So läßt denn auch unser Philosoph dort, wo er ein Regulativ des menschlichen Tuns schaffen und den Menschen die Gründe vorstellen will, aus denen sie sich um den Erwerb und die Betätigung der Tugend bemühen sollen, den Gesichtspunkt kaum jemals

außer acht, daß die Tugend den Tugendhaften selbst beglückt und daß uns daher jene Bemühung von unserem eigenen Interesse zwingend geboten wird. Allein versagt nicht — so kann man fragen — diese Begründung an der Stelle, wo die individuelle, die das eigene Selbst betreffende Moral der sozialen Moral den Platz räumt? Worauf gründet doch Aristoteles die Forderung, daß der Mensch der von ihm über alles hochgehaltenen sozialen Tugend, der Gerechtigkeit, nachleben solle, da doch diese mit Naturzwecken und Naturtrieben sowenig gemein zu haben scheint wie mit den an deren Erfüllung und Befriedigung geknüpften Lustgefühlen?

Es wäre freilich an sich denkbar, daß Aristoteles darauf verzichtet hätte, zwischen den in der Gerechtigkeit verkörperten Forderungen der Gesamtheit und dem Eigeninteresse des einzelnen irgendeine Brücke zu schlagen. Dort die Gesellschaft mit ihren Bedürfnissen und den aus diesen fließenden Forderungen; hier das Individuum, das durch Lehre und Erziehung, durch Lob und Tadel, durch Strafe und Belohnung jenen Bedürfnissen dienstbar gemacht und den aus ihnen abgeleiteten Normen unterworfen wird. Allein daß das in Wirklichkeit nicht die Stellung war, die der Stagirit diesem Probleme gegenüber einnahm, erhellt aus mehr als einer Kundgebung seiner Gesinnungen. Wäre sie es gewesen, wie konnte er dann neben dem positiven oder gesetzlichen auch ein natürliches Recht anerkennen? Noch weniger hätte er mit jenen uns wohlbekannten überschwenglichen Worten die Gerechtigkeit als die vollendete, mit wundergleicher Schönheit ausgestattete Tugend verherrlichen können (vgl. S. 23). Vor allem aber: die Identifizierung der Gerechtigkeit mit der gesamten Tugend (vgl. S. 216f.) war schwerlich statthaft, wenn im Geiste des Moralphilosophen zwischen den dem Individuum gleichsam von außen aufgenötigten und den seine persönliche Glückseligkeit bedingenden Tugenden ein unausfüllbarer Abgrund geklafft hätte. Allein dem war keineswegs so. Zunächst möchte man eine Naturbasis der sozialen Tugend in dem erblicken, was der Philosoph ein Erzeugnis und ein Ziel der Freundschaft genannt hat: in der Erweiterung des eigenen Selbst, in der Steigerung der Daseinslust durch das Mitempfinden des Daseins anderer und unsere dadurch bedingte Teilnahme daran (vgl. S. 249f.). Denn was die im eigentlichen Sinne sogenannte „Freundschaft" mit höherer Intensität, aber nur in einem kleinen Kreise bewirkt, das muß doch, so sollte man meinen, die Pflege des Sozialgefühls überhaupt in weiterem Umfang und mit einer diesem entsprechenden Gesamtwirkung zur Folge haben. Solch ein Gedanke kann denn auch Aristoteles kaum völlig fremd gewesen sein. Allein er verweilt nicht bei ihm. Schulfragen, und zwar auch solche, die uns als grundsätzlich hoch-

bedeutsam gelten, hat sein in der konkreten Wirklichkeit heimischer Geist häufig überhaupt nicht aufgeworfen. Der Mensch insbesondere gilt ihm in erster Reihe als ein zum „Zusammenleben" bestimmtes, als ein „gesellschaftliches Wesen".[1] Familie, Gemeinde, Staat — das sind die Kreise, in die er jeden einzelnen gebannt sieht; dessen Zugehörigkeit zu diesen Verbänden erscheint ihm als ein Grundgesetz der Natur des Menschen; dieser kann sich ihnen nicht entziehen, ohne ganz und gar — nicht nur äußerlich zu verkommen, sondern auch innerlich zu verkrüppeln. So lag für Aristoteles die Naturbasis der Sozialgefühle und der Sozialmoral in der gesellschaftlichen Veranlagung des Menschen, die ihm als eine fundamentale, keiner weiteren Begründung bedürftige, keiner nörgelnden Anzweiflung ausgesetzte Tatsache gegolten hat. Das Verhältnis des Menschen aber zu den verschiedenen Stufen und Formen des Gesellschaftsverbandes wird in dem Vorlesungskurs über „Politik" geklärt und dargelegt, zu dessen Betrachtung wir uns nunmehr wenden.

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Die Staatslehre des Aristoteles.

(Die Vorarbeiten; der Bau und die Einleitung des Werkes.)

Soeben lernten wir den Menschen als ein Mitglied der Gesellschaft kennen, sogleich darauf wird er der Mittelpunkt der Lehre vom Staate. Die griechische Sprache unterscheidet diese beiden Begriffe nicht, ein sprachlicher Mangel von erheblichem sachlichen Belange. Wir übersetzen bald als „Staat", bald als „Gesellschaft" denselben Ausdruck, der im Grunde weder das eine noch das andere bedeutet. Es ist dies das griechische Wort Pólis, wörtlich: die „Stadt". Diese ist eben dem Hellenen der Typus nicht nur jeder staatlichen Vereinigung, sondern auch alles Gemeinschaftslebens überhaupt. Selbst die gesellige Lebensweise der Tiere heißt unserem Philosophen eine „politische", mag es sich nun um deren familienweises Zusammenleben handeln oder um ihr Zusammenwirken zu gemeinsamen Zwecken, gleichviel (das fügt er ausdrücklich hinzu) ob solche Tiergemeinschaften unter je einem Oberhaupte stehen wie die der Bienen oder aber eines solchen ermangeln wie jene der Ameisen.[2]

Daß der Grieche seinen Staat nur in der Gestalt des „Stadtstaates" kannte, das hat die Eigenart seiner Kulturentwicklung aufs nachhaltigste beeinflußt und zugleich den frühen Untergang hellenischer Selbständig-

keit mitverschuldet. Daß aber auch eine Grenzlinie zwischen Staat und Gesellschaft kaum vorhanden war und der Staat in Wahrheit sich an die Stelle der Gesellschaft gesetzt hat, das ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß die Gebiete des Rechtes und der Sitte, des Erzwingbaren und des Freiwilligen, nichts weniger als streng geschieden waren. Auch das erhellt wieder deutlich aus der Verwendung eines Wortes für beide Dinge. Nómos, so heißt ein jeder, auch der folgenärmste und gleichgültigste Brauch, z. B. eine Haar- oder Barttracht, desgleichen aber auch das vom bittersten Ernst begleitete, selbst das, das Leben heischende Gesetz, z. B. die Verpönung des Mordes. Am wenigsten hat eine Scheidung beider Gebiete in den Idealen eines Platon und Aristoteles Platz gegriffen. Ihnen hat Sparta mit seiner lykurgischen Zucht als Musterstaat gegolten, als der ernstlichste Versuch annähernder Verwirklichung ihres Ideals universeller Reglementierung. Haben wir doch (um nicht auf den platonischen „Staat" zurückzugreifen) erst kürzlich gesehen, daß der Stagirit ebenso wie das Erziehungswesen auch die gesamte „Lebensführung" von der staatlichen Autorität geregelt und geleitet sehen will (S. 257f.). Der Gedanke ist ihm völlig fremd, daß individuelle Freiheit, mit Inbegriff der Freiheit zu irren, zu den wünschenswerten Dingen zählen kann; daß nicht nur die Staatsgewalt selbst allezeit in den Händen fehlbarer Menschen ruht, sondern daß, auch davon abgesehen, die Spontaneïtät des Handelns und — was mit dieser notwendig verbunden ist — die Vielfältigkeit der Lebensgestaltung und die Mannigfaltigkeit der Charaktere Güter von unschätzbarem Werte sind. Und doch hatte diese Einsicht dem athenischen Demos, seinem Führer Perikles und dem Philosophen unter den Geschichtsschreibern, Thukydides, nicht gefehlt (vgl. II[4] 29ff.).

2. An weit ausgreifenden Zurüstungen zur Schaffung seiner Staatslehre hat es Aristoteles nicht fehlen lassen. Richtiger wäre es wohl zu sagen, daß ihn sein starkes historisch-politisches Interesse die in diesen Bereich gehörigen Tatsachen unablässig sammeln, vergleichen, verarbeiten ließ, und daß ein Teil dieser Arbeiten den „Vorlesungen über Politik" zugute kam (vgl. S. 28). Dies letztere gilt zwar nicht von seinen chronologischen, an die Geschichte der Heiligtümer und der Nationalspiele geknüpften Untersuchungen, noch weniger von der historisch-geographischen Studie über strittige Gebiete („Die territorialen Rechtsansprüche der Staaten"), wohl aber von dem gewaltigen, „Politien" genannten Sammelwerke, dessen auf Barbarenstaaten bezüglicher Anhang übrigens auch Rom und Karthago in den Kreis der Betrachtung gezogen hat.[1] Die Gliederung der einzelnen Politien, wie sie uns in dem neu aufgefundenen wichtigsten Stück dieser Sammlung vor Augen liegt (vgl. S. 23f.), war eben-

dieselbe, die wir Neueren bei derartigen Darstellungen verwenden. Man pflegt da einen historischen von einem statistisch-antiquarischen Teil zu unterscheiden; jener beschäftigt sich mit dem Werden der Staatsordnung, dieser mit dem Gewordenen. So zerfällt auch die athenische „Politie“ in zwei scharf geschiedene Teile, deren erster die Verfassungsgeschichte Athens, übrigens in behaglicher Breite und ohne ängstliche Beschränkung auf das Allerwesentlichste darstellt, während dem zweiten Hauptteil die Schilderung der zur Zeit geltenden Staatseinrichtungen (mit Inbegriff der Organisation der Verwaltungs- und Gerichtsbehörden) bis hinab in das Detail ihrer Funktionen vorbehalten ist. All diese historisch-politischen Studien samt der durch sie genährten Spekulation mögen auch einigen der verlorenen populären Werke des Stagiriten zugute gekommen sein, nämlich, zum Teil wenigstens, dem umfangreichen Gespräch „über Gerechtigkeit“, dem „Der Staatsmann“ betitelten und das Musterbild eines solchen aufstellenden Dialog, einer wahrscheinlich in Briefform abgefaßten, an Alexander gerichteten Abhandlung „über das Königtum“ und einem Gespräch „Alexander oder über Kolonien“. Von geringerer Bedeutung ist das aus wenigen Blättern bestehende erste Buch der „Ökonomik“, dessen Echtheit übrigens — aber, soviel ich sehen kann, ohne entscheidenden Grund — bestritten worden ist.

3. Der Bau des Werkes bietet einiges Absonderliche dar. Die überlieferte Abfolge der Bücher steht nicht durchweg im Einklang mit den in ihnen enthaltenen Vorankündigungen und Rückverweisungen. Wir glauben diese Anomalie am besten mittels der nachfolgenden Annahme erklären zu können. Aristoteles hat den Lehrkurs über Politik wiederholt abgehalten und dabei die mannigfachen Themen, die er zu besprechen hatte, nicht immer in der gleichen Reihenfolge erörtert — ein Wechsel, der, ebenso wie der allmähliche Wandel seiner Art, über manche Fragen zu denken, auch in den Nieder- und Nachschriften der jenen Kurs ausmachenden Vorlesungen seine Spuren zurückgelassen hat.[1]

Die „Politik“ zerfällt in drei Hauptpartien. Die erste umfaßt die Bücher I—III, die zweite die Bücher IV—VI, die dritte und letzte das Bücherpaar VII/VIII. Zu dieser im Werke selbst ausgeprägten Gliederung stimmen mehrere Winke des Autors, der einmal nahe am Eingang des IV. Buches auf die erste Hauptgruppe (die er „erste Untersuchung“ nennt) und ebenso nahe am Anfang des Buches VII auf die „ersten Abschnitte“ zurückweist.[2]

Das erste Buch ist von einleitender Art. Indem es die Elemente des Staates behandelt, gelangt es zu einer Erörterung der Sklavenfrage, die an vielen anderen Stellen dieses gleichwie des ethischen Hauptwerks

ihre Ergänzung findet. Auch eine Behandlung der Wirtschaftslehre ist diesem grundlegenden Buche naturgemäß eingefügt. Überraschend wirkt die am Schlusse desselben erfolgende Ankündigung des Themas, dem das zweite Buch vornehmlich gewidmet ist. Es soll über diejenigen gesprochen werden, „die sich über den besten Staat geäußert haben". So bildet denn in der Tat der platonische Idealstaat den ersten Gegenstand der Darstellung und Kritik. Ihm schließen sich die Entwürfe einiger minder hervorragender Theoretiker der Gesetzgebung, diesen die von den Philosophen als Musterbilder erachteten Staatsordnungen, jene von Sparta und Kreta und, ergänzend, auch die karthagische an. Nicht leicht ist es zu sagen, was den Verfasser der „Politik" zu dieser Anordnung bestimmt hat. Diese Frage verschlingt sich mit einer anderen und weitaus schwierigeren. Das dritte Buch nämlich liefert vorerst, gleichsam als einen Nachtrag zur Einleitung, die begriffliche Grundlegung der Staatslehre, knüpft an diese die Darstellung der hauptsächlichen Verfassungstypen, der normalen sowohl als der entarteten, und behandelt in ausführlicher Weise einen, und in gewissem Sinne den obersten, derselben, das Königtum.[1] Die hierdurch rege gemachte Erwartung, auch die übrigen Verfassungsformen alsbald durchmustert zu finden, wird im IV. Buch wirklich erfüllt. Allein diese sach- und vernunftgemäße Folgeordnung hat in dem Vortragskurs nicht allezeit gewaltet. Am Schluß des III. Buches wird vielmehr eine Darstellung des „besten Staates", d. h. des aristotelischen Staatsideals, angekündigt.[1] In Übereinstimmung damit wird bald nach dem Beginn des Buches IV auf eine Behandlung der — der besten Verfassung am nächsten stehenden — „Aristokratie", die sich indes in dem Werke, wie es uns vorliegt, nicht findet, zurückgewiesen. Es gab also eine Zeit, in der der Vortragskurs ganz anders und, wir dürfen hinzufügen, weit weniger zweckmäßig gestaltet war. Man darf füglich voraussetzen, daß der Vortragende sein Staatsideal damals nur in einer wenig umfangreichen Skizze entwickelt hat. Jetzt nimmt die, überdies der Vollendung ermangelnde, ja nicht über die Erziehungsfrage hinaus gediehene Darstellung dieses Ideals die zwei letzten Bücher ein, fast ein Viertteil des ganzen Werkes! Das mußte für Aristoteles Grund genug sein, die Behandlung dieses Gegenstandes von der früher für sie in Aussicht genommenen Stelle wegzurücken; bei der Veröffentlichung der „Politik" ist aber die Tilgung jener, nunmehr ihrer Bezugspunkte beraubten Vor- und Rückverweisungen unterlassen worden.

Welche Absicht aber mochte den Philosophen einstmalen dazu bewogen haben, seinen Entwurf einer idealen Staats- und Gesellschaftsordnung, und wohl um seinetwillen auch die Staatsideale anderer nebst den ihnen nahestehenden Musterverfassungen, an einer so frühen Stelle

des Vortragskurses zu behandeln? Das vermögen wir nicht mit Sicherheit zu sagen. Vielleicht war er auch hier der Jünger seines Meisters. Platon war, wie unsere Leser sich erinnern (vgl. II [4] 380), bisweilen geneigt, die „Rangfolge“ und die „Zeitfolge“ der Verfassungen in einen einigermaßen phantastischen Zusammenhang zu bringen, die Staatsordnungen der nicht allervorzüglichsten Art durchweg als Entartungen des Ursprünglichen und Vollkommenen anzusehen und zu diesem Behuf sogar seinem eigenen, nirgendwo verwirklichten Idealstaat „bald das patriarchalische Königtum, bald eine patriarchalische Aristokratie“ unterzuschieben. Sollte nicht auch Aristoteles einst von ähnlichen Gedanken geleitet worden sein? Dann ist er auch hier Platoniker gewesen, ehe der Asklepiade in ihm den Sieg davongetragen hat. Dieser, der Empiriker, hat nämlich die Diagnose der Therapie vorangeschickt, vorerst die historisch verwirktlichten Verfassungstypen geschildert, an deren Unvollkommenheiten Kritik geübt und erst an diese seine auf ihre Besserung und Vervollkommnung abzielenden Vorschläge gereiht.

Die Bücher IV—VI verbindet der engste Zusammenhang. Die Musterung der verschiedenen Verfassungsformen macht in Buch IV nicht bei den Haupttypen halt, sondern erstreckt sich auch auf mannigfache Unterarten und Varietäten. Sie mündet in eine vergleichende Darstellung der staatlichen Gewalten und der Gestalt, die diese in den unterschiedlichen Verfassungsformen gewonnen haben. Buch V kann man im Gegensatz zu der sonst vorwaltenden statischen Betrachtungsweise die Lehre von der politischen Dynamik nennen. Wie Verfassungen sich wandeln, wie sie dem Verfall zugeführt und dem Untergang geweiht werden, dann auch, wie sie vor Katastrophen bewahrt und in ihrem Bestand gesichert werden können — davon handelt dieses sowie das sich ihm eng anschließende VI. Buch. (Das letztere greift auf die in Buch IV entwickelte Lehre von der vielfachen Differenzierung der hauptsächlichen Verfassungstypen zurück, eine Beziehung, welche der Anlaß zu einer Umstellung der Bücher V und VI geworden ist. Doch entbehrt eine solche nicht nur jedes triftigen Grundes; sie hat sich auch nicht ohne die gewaltsamsten Eingriffe in die überlieferte Textgestalt bewerkstelligen lassen.)[1] Nirgendwo in der „Politik“ ist ihr Urheber so sehr Relativist als in diesen zwei Büchern. Mit einer unbefangenen Sachlichkeit, die an den Verfasser des „Fürsten“ mahnt, vertieft er sich in die Eigenart der mannigfachen Staatsordnungen und späht nach den Mitteln, jeder von ihnen innerliche Übereinstimmung zu verleihen und sie vor den ihnen drohenden Fährlichkeiten zu bewahren. Sogar der mit unverhohlener Abneigung betrachtete „Tyrann“ empfängt seinen Anteil an guten Ratschlägen und manche der Erhaltung seiner Gewaltherrschaft frommenden Empfehlungen.

Der Geist, der aus diesen Darlegungen spricht, läßt uns ermessen, wie schwer dem Stagiriten die Aufstellung eines eigenen Staatsideals werden mußte. Man fühlt sich versucht, zu sagen: der Inhalt von Buch VI erklärt es, daß das Doppelbuch VII/VIII unvollendet geblieben ist![1] Die Vorzüge und die Mängel des aristotelischen Geistes wirken hier einträchtig zusammen. Zu reich war seine Anpassungsfähigkeit, zu arm seine originale Phantasie, als daß er unter den Schöpfern neuer staatlicher Ideale in vorderster Reihe hätte glänzen können.

4. Die „Politik“ beginnt mit einer Polemik gegen Platon. Hatte dieser (im „Staatsmann“) das Einheitliche in den Begriffen des Königs, des Staatsmanns, des Herrn und des Hausvaters hervorgehoben, so betont ihm gegenüber Aristoteles die spezifische Verschiedenheit dieser Herrschaftsformen.[2] Klarheit werde, wie anderswo, so auch hier, die Analyse schaffen, die „Zerlegung des Zusammengesetzten bis zu dessen einfachsten Bestandteilen hinab“. Als die Urelemente des Staates erweisen sich das durch den Fortpflanzungstrieb vereinigte Ehepaar sowie das durch den Selbsterhaltungstrieb zusammengeführte gegensätzliche Paar Herr und Knecht — ein Gegensatz, der nur bei den Barbaren, da diesen die den „natürlichen Herren“ ausmachende Gabe der Voraussicht abgeht, mit dem von Mann und Weib zusammenfällt (vgl. S. 125, 241 und 244). Aus diesen zwei Gemeinschaften baut sich das Hauswesen auf, aus diesem geht das Dorf hervor, aus der Verschmelzung mehrerer Dörfer die Stadt oder der Staat. Mit diesem ist das Ziel vollkommenen Sichselbstgenügens erreicht. Er entsteht um des (nackten) Lebens willen, besteht aber, um seinen Bürgern ein „gutes“, d. h. ein (in jedem Sinne) würdiges Leben zu bieten. Die staatliche Gemeinschaft ist ein Erzeugnis der Natur, der (nicht bloß aus zufälligen Gründen) keinem Staat Angehörige entweder ein Schlechter oder ein Übermensch. Ein „staatliches“, d. h. zum Leben in einem Staate bestimmtes Lebewesen ist der Mensch in höherem Maße als die Biene oder sonst ein Herdentier. Tut doch die Natur nichts umsonst; dem Menschen allein aber hat sie über die bloße Stimme hinaus, die Lust- und Schmerzempfindungen kundgibt, die Sprache verliehen, die Nützliches und Schädliches und somit auch Recht und Unrecht zu unterscheiden gestattet. Nichts begreiflicher, als daß die Regierungsform der Urzeit das Königtum gewesen ist. War es doch die Herrschaftsform, welche die Menschen aus ihren patriarchalisch verwalteten Hauswesen mitbrachten. Zum Beleg hierfür wird auch auf die homerische Schilderung des „Gattin und Kinder richtenden“ Zyklopen sowie auf die monarchische Verfassung der nach menschlichem Ebenbilde gestalteten Götterwelt verwiesen.

Dieser genetischen Betrachtung steht die begriffliche gegenüber.[1] Obgleich der Zeit nach später, ist der Staat doch „der Sache nach früher da“ als das Hauswesen und das Individuum, wie denn solches überhaupt vom Ganzen im Verhältnis zu jedem seiner Teile gilt. Das paradoxe Wort findet bald seine Erklärung. Beraubt man eine Hand durch ihre Lostrennung vom Körper der ihr eigentümlichen Verrichtungen so hört sie auf, eine Hand zu sein oder kann doch jedenfalls eine solche nicht mehr in demselben Sinne wie früher heißen. Die tote Hand ist sowenig eine Hand als eine von Stein gebildete (vgl. S. 144). So ist auch der Einzelne, herausgeschnitten aus der Gemeinschaft, deren Glied er ist, nicht mehr wahrhaft „Mensch“. Ja noch mehr! Wie der Mensch, wenn seine Natur in einem Staate ihre höchste Vollendung erfährt, das höchststehende, so ist er, losgerissen von Recht und Gesetz, das bösartigste aller Geschöpfe. Ist doch das mit den Waffen der Klugheit und der Tapferkeit ausgerüstete Unrecht das allergefährlichste!

5. Aristoteles leitet nicht gleich Platon den Ursprung des Staates aus dem wirtschaftlichen Ergänzungsbedürfnis der Individuen ab (vgl. II [4] 360). Allein er kann darum doch nicht umhin, alsbald den Erwerbsverhältnissen und dem Geldwesen sein Augenmerk zuzuwenden.[2] Zunächst werden die Verschiedenheiten der Wirtschaftsweise im Anschluß an die auch unter den Tieren obwaltenden Unterschiede (Pflanzenfresser, Fleischfresser, Allesfresser) aufgezählt. Es werden die Jäger im weitesten Wortsinn (mit Inbegriff auch der — Räuber, ferner der Fischer und der Vogelsteller), die Ackerbauer und die statt des Bodens ihre Herden bewirtschaftenden, also „gleichsam einen lebendigen Landbau treibenden“ nomadisierenden Hirten angeführt, und auch von der Mischung dieser Daseinsformen ist die Rede. Als der Ursprung des Geldwesens erscheint der Handel, für den auf der ersten Stufe der Gemeinschaft, in dem sich selbst genügenden „Hause“, kein Raum vorhanden ist, während im Dorfe und in der Stadt Trennung des Besitzes und damit die Notwendigkeit wechselseitiger „Ergänzung“ eintritt. In durchaus sachgemäßer Weise wird der Fortgang vom Tauschhandel zur Erfindung und Verwertung des Geldes dargelegt. Allein trotz der klaren Einsicht in die unerläßliche Vermittlerrolle des Geldes wird der Menschenklasse, die dieser Vermittlung obliegt, von allem Anfang an mit sichtlicher Ungunst begegnet. Geringschätzige Wörter, wie sie unserem „Krämertum“ und „krämerhaft“ entsprechen, dienen zur Bezeichnung des großen nicht weniger als des kleinen Handelsbetriebes. Dem Handel wird nämlich zur Last gelegt, daß er sich nicht mit der Besorgung des unerläßlichen Tauschverkehrs begnüge, diesen Verkehr vielmehr nach Möglichkeit zu vervielfältigen

suche, um auf diese Weise einen möglichst großen Geldgewinn zu erzielen. Es folgt das, was man eine Verurteilung des Merkantilismus nennen könnte. Gar häufig, so heißt es, wird der Reichtum in die „Menge des Geldes“ gesetzt; und doch erweise sich dieses oft genug als „leerer Tand“, als etwas „durchaus Konventionelles“, da ja jede Änderung des Münzfußes seinen Wert antastet, ja sogar jemand Geld im Überfluß besitzen und doch zugleich, wie Midas in der Sage, Mangel am Notwendigsten leiden kann.

Das ungezügelte Streben nach Gelderwerb habe auch darin seinen Grund, daß es den Menschen mehr um das Leben überhaupt als um das würdige Leben zu tun ist, und daß man selbst die Würdigkeit eines Lebens nach seinem Reichtum an leiblichen Genüssen zu beurteilen pflegt.[1] So sei es gekommen, daß man jedes menschliche Können zu widernatürlichem Zwecke, nämlich zum Gelderwerb, verwendet. Sogar die, damals vielfach von *Condottieri* geübte, Kriegskunst sowie die Heilkunst, von denen die erstere den Sieg, die letztere die Gesundung zu schaffen bestimmt ist, werde in den Dienst bloßer Erwerbszwecke gestellt. Hier waltet eine Strömung, die in unseren Tagen in Emil Steinbachs Versuch, die berufliche Entlohnung von dem Erwerbsstreben zu sondern, wieder aufgelebt ist. Wenn ferner Aristoteles den aus Handelsgeschäften gezogenen Erwerb „mit Recht übel berufen“ nennt, da er „kein naturwüchsiger“ sei, so wird man an die Ausfälle moderner Sozialisten gegen das Schmarotzertum des Zwischenhandels erinnert. Doch ist freilich jenes Verdikt im Munde des Stagiriten nicht ohne weiteres verständlich. Galt ihm doch das unmittelbare Tauschgeschäft als „naturgemäß“, soweit es durch das wirtschaftliche Ergänzungsbedürfnis legitimiert wird. Wie kann er also der Handelsvermittlung (der es doch nur obliegt, dieselbe Aufgabe zwischen räumlich Getrennten zu erfüllen) als solcher dieselbe Anerkennung versagen? Noch schärfer urteilt freilich Aristoteles über den berufsmäßigen Geldverleiher. Dessen Gewerbe heißt ihm ein „mit bestem Grunde verhaßtes“. In der Tat verwirft er auch die Institution des Geldzinses, und zwar mit der Begründung, diese Benutzungsweise des Geldes sei „im höchsten Maße widernatürlich“, da sie „das Geld selbst in einer seine Bestimmung verkehrenden Weise“ zum Erwerbsmittel mache. Das Geld sei nämlich eingeführt worden, um gegen Waren ausgetauscht zu werden. Wer aber Geld auf Zins verleihe, der wolle, daß es „sich vermehre“ und gleichsam „Junge bekomme“; heiße doch (im Griechischen) der Zins mit Recht „das Junge“ (des Kapitals). Dabei übersieht der sonst so scharfsinnige Zergliederer, daß das zinstragende Leihgeschäft zwar zumeist in der Gewandung eines Gelddarlehens auftritt, daß ihm diese aber keineswegs wesentlich ist.

Kann sich doch ein in der Hauptsache ganz gleichartiges Geschäft auch dort abspielen, wo die Naturalwirtschaft noch nicht von der Geldwirtschaft verdrängt ist. So, wenn der wohlhabende Bauer dem notleidenden Nachbarn Saatkorn oder Ackergeräte leihweise überläßt und für den zeitweiligen Entgang dieser Produktionsmittel eine Entschädigung, allenfalls in der Gestalt eines Anteils an den mit ihrer Hilfe erzeugten Feldfrüchten, in Anspruch nimmt.

Je geringer freilich die Überzeugungskraft dieser Argumente ist, um so deutlicher offenbaren sie uns die tiefgewurzelte Abneigung, die der Stagirit gegen die Maßlosigkeit des Erwerbstriebes gehegt hat. Nicht mit Unrecht sah der Freund der altgriechischen, auf dem Übergewicht des Grundbesitzes ruhenden Lebensordnung in der wachsenden Bedeutung des mobilen Kapitals einen Faktor, von dem ein seinen Idealen feindseliger Einfluß ausgegangen ist. Auch war der von ihm gegen die Geldwirtschaft seiner Zeit erhobene Vorwurf der Unnatur kein völlig grundloser. Nicht das Vermittlergeschäft des Händlers als solches freilich, nicht die Entrichtung einer Leihgebühr für Darlehen durfte mit Fug „widernatürlich" heißen, wohl aber die jedes Verhältnis der erstrebten Geldanhäufung zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse aus den Augen verlierende, bis zur Unersättlichkeit gesteigerte Intensität der Erwerbsgier.

6. Nach diesen Gefühlsergüssen kommt von neuem der leidenschaftslose Einteiler zum Wort, der zuvörderst die verschiedenen Arten des „naturgemäßen" Erwerbs unterscheidet, und zwar 1. die Viehzucht, 2. den Ackerbau einschließlich der Bewirtschaftung langfristiger Anpflanzungen (Wein, Öl, Obst), 3. die Bienenzucht sowie die Verwertung sonstiger nutzbarer Wasser- und Lufttiere.[1] Dabei wird auf Spezialschriften anderer über die verschiedenen Zweige des Ackerbaus gleichwie über „andere Gegenstände" verwiesen (vgl. I[4] 320f.). Der auf Austausch gegründete Erwerb umfaßt 1. den Handel in seinen verschiedenen Gestalten; 2. das Leihgeschäft, 3. die Lohnarbeit, die ihrerseits, je nachdem sie mit Werkzeugen betrieben wird und eine besondere Kunstfertigkeit voraussetzt oder nicht, in das kunstmäßige Handwerk einerseits, die unqualifizierte, bloß manuelle Arbeit andererseits zerfällt. Eine Mittelstellung zwischen dem „naturgemäßen" und dem auf Tausch beruhenden Erwerb soll die Verwertung jener Bodenerzeugnisse einnehmen, die zwar keine Früchte tragen, wohl aber in anderer Weise nutzbar sind; dahin gehöre z. B. der Holzschlag sowie jede Art des Bergbaus. Das Ende der kurzen Darstellung bildet die Erwähnung geschickter finanzieller Streiche von der Art desjenigen, mit dem sich Thales in Ionien ein

„Monopol" des Ölhandels gesichert haben sollte (vgl. I [4] 40f), und jenes anderen, mit dem sich einst in Sizilien ein gewitzter Kaufmann ein Eisenmonopol zu schaffen wußte.

Von den Fragen des materiellen Erwerbes, deren Detailbehandlung er „lästig" nennt, kehrt Aristoteles gern zu dem, man darf sagen ethisch-politischen Teil der Hauswirtschaftslehre zurück: zu der Stellung des Vaters, des Gatten und des Herrn.[1] Die väterliche Gewalt wird rationell begründet durch den Hinweis auf „das höhere Alter und die größere Reife" des Erzeugers. Heißt diese Herrschaft eine „monarchische", so wird die Überordnung des Ehegatten über die Gattin mit jener der Behörden über die unbeamteten Bürger in einem Freistaate verglichen und mit dem angeborenen Führerberuf des Mannes begründet. Allein auch der Gedanke, daß die abnorme Erscheinung des weibischen Mannes gelegentlich Ausnahmen von dieser Regel rechtfertigen könnte, wird nicht ferngehalten. Der sokratische Glaube an die völlige Gleichartigkeit von Mann und Weib und darum auch der an sie zu stellenden moralischen Forderungen gilt dem Stagiriten als eine Illusion, die alsbald zerfließt, wenn man das Gebiet vager Allgemeinheiten verläßt und den Blick auf das einzelne richtet. Ein Weib z. B. würde mit Recht für dreist gelten, wenn ihre Zurückhaltung nicht weiter reichte als die des Mannes von vollendeter Lebensart, ein Mann für feig, wenn seine Tapferkeit nicht größer wäre als die eines mutigen Weibes. Des Sophisten Gorgias Versuch, spezifische Tugenden der Männer, der Frauen, der Kinder usw. aufzuweisen, wird demgemäß im Gegensatz zu Platons Spott über den „Schwarm von Tugenden", zu dem diese Betrachtungsweise führe (vgl. II [4] 289), als ein wohlberechtigter erachtet. Die Frage aber nach den Tugenden des Sklaven und nach dem Verhältnis des Herrn zu ihm leitet uns zu dem großen Problem der Sklaverei hinüber, dessen Behandlung einen besonderen Abschnitt in Anspruch nimmt.

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Die aristotelische Staatslehre.

(Die Sklavenfrage, Griechen und Barbaren; Banausen.)

Dort, wo Aristoteles die Hauptformen der wirtschaftlichen Betätigung durchmustert, nennt er als eine Abart der Jagd auch den Sklavenfang oder die Menschenjagd.[2] Und zwar nicht, wie man vermuten sollte, mit einem Aufschrei des Entsetzens. Ganz im Gegenteil, mit dem Ausdruck voller Billigung, insoweit solches Los die-

jenigen trifft, „die von der Natur zum Dienen bestimmt sind und dieser Bestimmung widerstreben". Gereiche doch die Unterjochung auch ihnen selbst zum Segen! Dabei handelt es sich, wohlgemerkt, nicht etwa lediglich um Menschen von anderer Hautfarbe oder auch nur um Träger stark ausgeprägter, von jenen der Griechen grell abstechender Rassenmerkmale — Umstände, die solch einen Wahn, wenn nicht rechtfertigen, so doch erklären helfen könnten. Die Hauptmasse der Sklaven in Hellas stammte aus Kleinasien und aus den Pontusländern. Typische Sklavennamen wie Manes und Daos weisen uns in den thrakisch-phrygischen Sprachenkreis, mithin, insofern die Sprachgemeinschaft einen Schluß auf Stammesverwandtschaft zuläßt, in den eranischen Zweig der indo-europäischen Völkerfamilie. Daß ein Mann von der Geisteshöhe und der humanen Gesinnung, die im übrigen der Stagirit bekundet, solch einer Täuschung unterliegen, daß er die niedrigere Kulturstufe manch eines Volkes mit seiner Unfähigkeit zur Kultur, und vor allem, daß er die Wirkungen der Sklaverei mit ihren Ursachen verwechseln konnte, ja in ihnen einen ausreichenden Rechtstitel für Vergewaltigung und Menschenraub erblickte — welch eine eindringliche Mahnung zur Selbstbescheidung und zur Selbstkritik liegt nicht in diesem ungeheuerlichen Irrtum! Dieser ist um so denkwürdiger, da die Berechtigung der Sklaverei längst angefochten und die Frage, ob diese Institution auf natürlichem Recht oder auf bloßer Satzung und Willkür beruhe, eine in den Philosophenschulen und selbst auf der Bühne bereits vielfach verhandelte war (vgl. I⁴ 336; II⁴ 12). Von diesen Zweifeln ist denn auch der Verfasser der „Politik" so wenig unberührt geblieben wie von Anwandlungen jenes kosmopolitischen Sinnes und allgemein menschlichen Empfindens, aus denen solche Zweifel die kräftigste Nahrung zu ziehen pflegen (vgl. S. 242f.). Nichts lehrreicher daher, als den Kampf dieser einander grell widerstreitenden Meinungen und Gesinnungen in Geist und Gemüt unseres Philosophen zu verfolgen.

Die Argumente der Anwälte und jene der Gegner der Sklaverei werden gegeneinander ins Feld geführt. Die ersteren ergehen sich in langatmigen Betrachtungen über die allenthalben in der äußeren Natur wie in der Menschenseele vorhandene Über- und Unterordnung herrschender und dienender Elemente.[1] Die Gegner — das erfahren wir aus diesem Redeturnier — haben zum Teil schon die Waffen des späteren Naturrechts gehandhabt. Gegen das positive, den Besitz von Sklaven gutheißende Recht haben sie nämlich ein höheres und unveräußerliches Menschenrecht angerufen. Denn das heißt es doch, wenn Aristoteles sie dem geltenden Gesetze gegenüber den „Einspruch wegen Gesetzwidrigkeit" erheben läßt. Mittelst dieser Klageform hat man zu Athen die Zulässig-

keit eines Antrags und desgleichen die Rechtsbeständigkeit eines schon gefaßten Volksbeschlusses bestritten, indem man seine Unvereinbarkeit mit einer allgemeineren Gesetzesnorm nachzuweisen sich bemühte — ähnlich wie ja auch heutzutage beim obersten Bundesgerichtshof der amerikanischen Union die Außerkraftsetzung eines gegen eine Verfassungsnorm oder ein Grundrecht der Bürger verstoßenden Spezialgesetzes beantragt werden kann. Ist es doch empörend (so läßt der Philosoph jene Vorkämpfer der Menschenrechte ausrufen), daß die bloße Übermacht genügen soll, um den Vergewaltigten der Herrschaft des Gewalttäters dauernd zu unterwerfen! Sei es ja im letzten Grunde bloß das Recht des Stärkeren, die im Kampf betätigte Überlegenheit der Macht, vermöge deren die einen zu Sklaven, die anderen zu Herren geworden sind!

Hier läßt sich Aristoteles zu einer Einräumung herbei.[1] Es gebe allerdings neben der natürlichen auch eine bloß auf Satzung beruhende Sklaverei. Das sei diejenige, die nicht auf dem Wertunterschied der beiden Menschenklassen, sondern bloß auf den Zufällen des wechselnden Kriegsglückes beruht. Doch beeilt er sich, dieses Zugeständnis einzuschränken, indem er im Recht der Eroberung ein moralisches Element erspäht, und dieses, vielleicht eines heraklitischen Wortes eingedenk (vgl. I[4] 61), mit Nachdruck hervorhebt. Die äußere Übermacht beruhe zumeist auf inneren Vorzügen, so daß die Gewalt nicht jedes edleren Bestandteiles bar zu sein pflegt. Auf der anderen Seite freilich lasse sich nicht leugnen, daß der Ursprung und Anlaß eines Krieges ein ungerechter und damit, das muß man hinzudenken, der aus diesem erwachsene Rechtstitel ein hinfälliger sein könne. Und wieder: wenn die Unterlegenen eben durch ihre Niederlage einen Beweis der Inferiorität erbracht haben, so folge daraus noch nicht, daß auch ihre Nachkommen an dieser Inferiorität teilnehmen und darum der Freiheit unwürdig sind. Die Vererbung moralischer Eigenschaften sei zwar eine Regel, aber keine ausnahmslose; in der Natur walte zwar eine im Sinne dieser Regel wirksame Tendenz, doch vermöge diese sich nicht in jedem Falle zur Geltung zu bringen.

2. Man sieht, der Fürsprecher der Sklaverei hat sich seine Aufgabe nicht eben leicht gemacht. Nicht das Ungefähr des Schlachtenglückes, nicht der Zufall der Geburt — der Abstammung von Kriegsgefangenen — soll die Bestimmung zur Sklaverei in einwandfreier Weise erhärten können. Auch das Merkmal der äußeren Erscheinung läßt uns oftmals im Stich. Denn die Natur will freilich die zu Knechtsdiensten und die zu höheren Leistungen Geeigneten auch äußerlich unterscheiden. Aber

auch diese Tendenz ist eine solche, die sich nicht immer durchzusetzen vermag.[1] Wo sollen wir also das Kennzeichen suchen, das die von der Natur der Sklaverei Geweihten von den zur Freiheit Bestimmten untrüglich und unzweideutig scheidet? Fast schämen wir uns, die Antwort auf diese Frage niederzuschreiben. Unbekümmert um alle subtilen Unterscheidungen, sinnreichen Reden und Widerreden erteilt uns der Philosoph den plumpen Bescheid: „Griechen diene stets der Fremde; wir sind Freie, Knechte sie"! Dies Dichterwort (vgl. II[4] 15) wird billigend angeführt und sein Inhalt auf den einfachsten Ausdruck gebracht: „Barbarentum und Sklaventum sind von Natur identisch".

Ich weiß nicht, wie es anderen ergeht; uns versetzt dieser Ausspruch in starres Staunen. Die gesamte Menschheit mit alleiniger Ausnahme der Griechen soll zur Knechtschaft, doch wohl zur ewigen, bestimmt sein!

Sein Volk für das vorzüglichste von allen zu erklären, das war allerdings — auch rein gegenständlich beurteilt — des Stagiriten gutes Recht. Daß die Hellenen in Kunst und Wissenschaft weitaus den ersten Rang einnahmen, daß die Vereinigung auch nur annähernd so großer Vorzüge mit freien Staatseinrichtungen sonst nirgendwo anzutreffen war, um das zu erkennen, bedurfte es keiner nationalen Befangenheit. Wohl aber mögen wir lächeln, wenn wir eine schematische Verallgemeinerung wie die folgende lesen: „Die Völker des kalten Nordens und Europas sind voller Kühnheit, ermangeln aber der Intelligenz und der Kunstfertigkeit; deshalb haben sie auch ihre Freiheit mehr als alle übrigen bewahrt, entbehren jedoch guter Staatseinrichtungen und sind unfähig, ihre Nachbarn zu beherrschen. Die Orientalen hingegen zeichnen sich durch Intelligenz und Kunstfertigkeit aus, doch fehlt es ihnen an Tapferkeit; darum sind sie immerdar beherrscht und geknechtet. Das Griechenvolk aber hat, gleichwie sein Land eine Mittellage einnimmt, so auch an beidem Anteil." (Man beachte hier den Ansatz zu anthropo-geographischen Ableitungen, vgl. I[4] 257, desgleichen den Anklang an die Doktrin vom Mittleren.) „Es ist zugleich mannhaft und zum Denken befähigt. Darum hat es seine Freiheit bewahrt, besitzt die besten Staatseinrichtungen und vermöchte, wenn es einer einheitlichen Verfassung teilhaft wäre, über alle zu herrschen".[2]

Daß die nicht-griechischen Völker Europas der Fähigkeit, über ihre Nachbarn zu herrschen, nicht durchaus und für immer entrieten, daß das griechische Klima und der angeblich von diesem geformte Volkscharakter keine Gewähr gegen Eroberung und Fremdherrschaft boten, beides zugleich hätte den Stagiriten der Blick in eine, ach so nahe Zu-

kunft lehren können, die das stolze Hellas in Achaia, in eine winzige Provinz des römischen Weltreichs verwandelt hat! Das Merkwürdigste an dieser in jedem Betracht so merkwürdigen Äußerung ist aber wohl die zuversichtliche Erwartung, daß dem Griechenvolk die Weltherrschaft zufallen könnte, wenn es seiner staatlichen Zersplitterung entsagte. Um sich diesem Ziel zu nähern, um zum mindesten die nationale Unabhängigkeit zu wahren, dazu gab es — so sollte man meinen — für denjenigen, dem jeder Gedanke an die dauernde Vereinigung der Griechen unter einer monarchischen Herrschaft unendlich fern lag, ja dem das Emporkommen des Königtums, schon der nivellierenden Tendenzen des Zeitalters wegen, als ausgeschlossen galt, nur einen Weg: die Schaffung eines Bundesstaates.[1] Und da ist es denn wahrhaft erstaunlich, daß der Autor der „Politien“, der in diesen föderale nicht weniger als Einzelverfassungen eingehend behandelt hat, in der „Politik“ des Föderativstaates kaum die flüchtigste Erwähnung tut.

3. Doch, um zu unserem Hauptthema zurückzukehren: auch an der von uns wiedergegebenen Stelle, an der Aristoteles die Hellenen den Nordvölkern einerseits, den Orientalen andererseits gegenüberstellt, wird nur der Anspruch Griechenlands auf politische Vorherrschaft behauptet und angeblich erwiesen, nicht sein Anspruch auf Knechtung jedes beliebigen Teiles der gesamten barbarischen, d. h. nichtgriechischen Menschheit. Je genauer wir darüber nachdenken, um so unfaßbarer wird uns dieser letztere Anspruch. Nationale Überhebung, nationalen Dünkel im weitesten Maße zugegeben: wie stimmt solch ein über die ganze Barbarenwelt ausgesprochenes Verwerfungsurteil auch nur zu der von Aristoteles selbst geäußerten warmen Anerkennung „barbarischer“ Leistungen, wie z. B. die karthagische Verfassung eine ist?[2] Stellt er diese doch so hoch, daß er ihre Schilderung unmittelbar an jene der zwei griechischen Musterverfassungen (der lakonischen und der kretischen) anreiht, die drei Verfassungen „einander nahe stehend“ und „alle übrigen weit überragend“ nennt, bei ihrer Beurteilung mit Ausdrücken des Lobes wie „gut“, „vorzüglich“, „wohlgeordnet“ keineswegs kargt und der dieses Urteil erhärtenden Darstellung einen ganzen Abschnitt widmet. Und trotzdem soll jedes einzelne Mitglied dieses hervorragenden Staatswesens zur freien Selbstbestimmung unfähig, von der Natur zur Sklaverei bestimmt, ein der „Fähigkeit des Überlegens“ ganz und gar entbehrendes, ja ein „durchaus geringwertiges Wesen“ sein!

Womöglich noch greller ist der Widerspruch, in den sich Aristoteles verstrickt, indem er als das wirksamste Mittel der Sklavenerziehung den Lohn betrachtet, der ihnen insgesamt für ihr Wohlverhalten in Aussicht

zu stellen sei: die Freilassung nämlich.[1] Wie kann der Philosoph — so hat man längst gefragt — den von der Natur zur Sklaverei Bestimmten dieser seiner Bestimmung jemals entfremden; wie kann er andererseits ein etwaiges, die allgemeine Regel durchbrechendes Ausnahmswesen bis zur fernen Stunde der Freilassung in Knechtschaft erhalten wollen? Vielleicht hätte der Stagirit mit einer abschwächenden Version seiner Lehre geantwortet. „Wenn ich den Nichtgriechen — so etwa mochte er erwidern — einen geborenen Sklaven genannt habe, so wollte ich damit eine allgemeine Präsumtion ausdrücken. Der Einzelfall mag immerhin, zumal unter dem Einfluß einer lebenslangen Erziehung, zu deren erfolgreichsten Mitteln eben die Verheißung eventueller Freilassung gehört, jene Präsumtion Lügen strafen." Solch eine mildernde Deutung scheint geradezu durch dasjenige gefordert, was wir früher über die bloß auf Satzung beruhende neben der natürlichen Sklaverei vernommen haben. Nicht minder durch die gleichfalls erwähnte Annahme einer gelegentlichen Nichtvererbung jener Inferiorität, welche die Vorfahren der Freiheit beraubt, ja sie derselben unwürdig gemacht hat. Denn wollte der Verfasser der „Politik" an diesen beiden Stellen nur von Griechen sprechen, die von dem Los der Sklaverei betroffen wurden, so hätte er das gewiß ausdrücklich bemerkt und sich mit ebenso deutlichen Worten wie Platon lediglich gegen die Versklavung griechischer Kriegsgefangener gewendet (vgl. II[4] 394f.).

4. Eine gewisse Lockerheit des Ausdrucks werden wir hier überhaupt anerkennen und zur Lösung der sonst völlig unlösbaren Widersprüche verwenden dürfen. Derartiges ist bei Aristoteles keineswegs unerhört. Gebraucht er doch z. B. — um einen der grellsten Fälle anzuführen — den bedeutsamen Kunstausdruck „ungeschriebenes Gesetz" bald im Sinne des Gewohnheits-, also eines Teiles des positiven Rechtes, bald in jenem des natürlichen, allem positiven geradezu entgegengesetzten Rechts.[2] So bedeuten ihm denn die Worte „Barbar" und „barbarisch" mitunter lediglich primitive, jedes Kulturfortschritts bare, aller Verfeinerung entbehrende Nationen und Einrichtungen. Wo er z. B. altertümliche Gesetze „allzu einfältig und barbarisch" nennt, dort kann er unmöglich an Kulturvölker wie Karthager und Ägypter, Babylonier oder Perser denken. Doch nimmt er sich nicht die Mühe, diese Bedeutung von der anderen und gewöhnlicheren zu sondern. Ja diese Lockerheit der Sprache bahnt bald einer anderen und wahrhaft beklagenswerten Lockerheit, jener des Gedankens, den Weg. Da minder kultivierte Völkerschaften das Hauptkontigent zu der im damaligen Griechenland vorhandenen Sklavenschaft gestellt hatten, da ferner der Zustand der Knecht-

schaft selbst, den Charakter zu verderben, nicht wenig geeignet ist, so werden die der Unkultur entstammenden mit den durch die Versklavung erzeugten schlimmen Eigenschaften zu einer Mißbeschaffenheit zusammengerührt, die bald „sklavenhaft", bald „barbarisch" heißt und nicht selten so behandelt wird, als wäre sie allen Nichtgriechen ohne Ausnahme gemein!

„Niedrig, unmännlich" und „sklavenmäßig", das sind Ausdrücke, die auch vor Aristoteles als gleichwertig gebraucht wurden. Allein sie verkörperten nur die Ergebnisse teils alltäglicher Beobachtungen, teils des naiven Vorurteils; niemand erhob den Anspruch, darauf eine Rechtfertigung der Sklaverei zu bauen. Um nichts mehr wollte die populäre Zusammenfassung aller Nichtgriechen unter den Sammelbegriff „Barbaren" eine philosophische Theorie ausdrücken und eine Zweiteilung der Menschheit auf wissenschaftlicher Grundlage vornehmen. Eine Zweiteilung des Menschengeschlechtes! Das hat dem Stagiriten der um ein Jahrhundert jüngere große alexandrinische Gelehrte Eratosthenes mit harten Worten vorgeworfen (vgl. II [4] 126f.).[1] Besser sei es, die Menschen nach ihren Vorzügen und Mängeln einzuteilen; seien doch viele unter den Griechen schlecht, viele unter den Barbaren feingebildet und im Besitz bewundernswerter Staatseinrichtungen. Mittlerweile war eben, so wird mancher unserer Leser urteilen, die hellenistische Epoche angebrochen. Die Folgen von Alexanders Siegen, vor allem die Gründung von national gemischten Städten, wie gerade Alexandrien eine war, sie hatten eben der Theorie seines Lehrers den Boden entzogen. So wahr das ist, es ist nicht die ganze Wahrheit. Es hat tiefere Geister gegeben, die nicht erst dieses Anschauungsunterrichts bedurften, um sich von dem Banne des nationalen Dünkels zu befreien, diesen mit sengendem Spotte zu brandmarken, ja „die Zweiteilung" unserer Gattung mit denselben Worten und mit demselben Eifer wie Eratosthenes zu bestreiten. Wie unstatthaft ist es doch, „Nationen, die einander nicht kennen, die nicht miteinander verkehren, ja die einander nicht einmal verstehen, mit einem Namen ‚Barbaren' zu heißen und dann um dieser einen Benennung willen vorauszusetzen, daß sie eine Klasse bilden". Sind wir doch nicht einmal berechtigt, die lebenden Wesen ohne weiteres in Menschen einerseits, Tiere andrerseits einzuteilen, — solange es nämlich nicht feststeht, ob es nicht außer den Menschen auch noch andere vernunftbegabte Geschöpfe gibt. Denn gäbe es solche, etwa die Kraniche, könnten nicht mit demselben Recht auch sie „sich in Hochmut blähen" und „sich allen übrigen Lebewesen gegenüberstellen", so daß dann die Nichtkraniche „insgesamt mit Inbegriff des Menschen in eins zusammengefaßt

und allenfalls auch wieder ‚Tiere‘ benamst würden?“ Der dies schrieb, war Platon; die angeführten Sätze stehen im „Staatsmann“!

Es darf uns wundernehmen, daß der Schüler solch eine Warnung seines großen Meisters überhört hat. Was ihn jedoch in den Niederungen des Vor- und Erburteils zurückhielt, das war diesmal nicht nur seine uns so wohlbekannte Neigung zur Anbequemung an das Herkömmliche. Vielmehr steht der Rassenhochmut hier auch im Dienst einer Apologie der Sklaverei, die selbst wieder dem aristotelischen Staatsideal als Stütze zu dienen bestimmt ist.

5. Dieses Staatsideal schloß eine Bürgerschaft in sich, die volle Muße besitzt, sich den Staatsgeschäften zu widmen, mit anderen Worten eine, wenngleich zahlreiche, Aristokratie, die zum allermindesten eine Banausenschaft — ein im öffentlichen Leben wenig bedeutendes Kleinbürgertum — als Komplement erheischte. Denn eine politisch rechtlose, von den Bürgern abhängige und auf deren Schutz angewiesene Klasse von Ackerbauern und Gewerbsleuten, allenfalls unterstützt von im Lande geduldeten, handeltreibenden fremden Beisassen — das war für Aristoteles ebenso wie für den Verfasser des „Staates“ die unentbehrliche Grundlage, auf der allein der Oberbau einer freien und edlen Bürgerschaft sich erheben konnte. Als ein nicht völlig unerträglicher, aber von seinem Ideal gar weit entfernter Notbehelf galt dem Stagiriten eine Demokratie wie jene, in deren Mitte er lebte, die athenische. Hier nahm das Banausentum an der Regierung Anteil; aber für die niedrigsten, für die eigentlich knechtischen Verrichtungen ward selbst dieses Handwerker- und „Marktvolk“ als zu gut erachtet. Die Sklaverei, das schien Aristoteles die tägliche Erfahrung nicht weniger als die philosophische Spekulation zu lehren, ist unentbehrlich. Solange wir in der wirklichen und nicht in einer Märchen- oder Traumwelt leben, wird es, so urteilte er, Dienstleistungen geben, die mit der Stellung politisch oder auch nur persönlich freier Staatsgenossen schlechtweg unvereinbar sind. Anders stünde es, wenn den Geschöpfen der dichterischen Einbildung Wirklichkeit eignete, „wenn, wie sich die Bildsäulen des Dädalos und die Dreifüße des Hephästos von selbst bewegt haben sollen, auch die Webstühle von selber webten, die Leier von selbst ertönte und überhaupt jedes Werkzeug auf Geheiß oder auch diesem zuvorkommend seine Leistung vollzöge“.[1] Ein moderner Leser kann kaum umhin, hier an die Triumphe der angewandten Naturwissenschaft und an unser Maschinenwesen zu denken, welches in gewissem Sinne das in Wirklichkeit verwandelt hat, was einem der weisesten unter den Griechen als ein Typus des Unmöglichen erschien. Aber auch die Hoffnung mag uns angesichts dieses

Kontrasts beschleichen, daß die fortschreitende Befreiung der Menschen von der Notwendigkeit rein mechanischer, wenig mehr als bloße Körperkraft erfordernder Arbeiten im Verein mit den dem Altertum unbekannten Behelfen der Repräsentativregierung eine wahrhaft gedeihliche Teilnahme der Massen am Staatsleben mehr und mehr ermöglichen wird.

Eine fundamentale Einrichtung, auf der ihm die Gesellschaftsordnung zu beruhen scheint, mit Gründen jeder Art, guten wie schlechten, zu verteidigen, dazu hat sich jegliches Zeitalter fähig und bereit gezeigt. Eben der Sklaverei, und zwar nicht etwa nur ihrer mildesten Form, der unter den islamischen Völkern geübten Haussklaverei, auch der gelegentlich furchtbaren Gewaltmißbrauch mit sich bringenden Negersklaverei, sind selbst in unseren Tagen beredte und feurige Anwälte erstanden.[1] Im Jahre 1845 hat J. H. Hammond, Exgouverneur von Süd-Carolina, „Zwei Briefe über die Sklaverei in den Vereinigten Staaten“ veröffentlicht, welche die Antisklavereibewegung als die Frucht eines hassenswerten, die menschliche Vernunft über das Wort Gottes stellenden Rationalismus verurteilten. Vor mir liegt ein von nahezu hundert Geistlichen der verschiedensten evangelischen Bekenntnisse gezeichnetes Manifest, das allerdings inmitten des amerikanischen Bürgerkriegs (1863) erschienen ist, aber jede politische Beeinflussung nachdrücklich in Abrede stellt. „Wir betrachten den Abolitionismus (so erklärt der „Klerus der konföderierten Staaten“) als einen Eingriff in die Pläne der göttlichen Vorsehung. Er besitzt nicht die Zeichen des Segens des Herrn .... Wir bezeugen im Angesicht Gottes, daß das Verhältnis zwischen Herren und Sklaven unter uns, so sehr wir auch Mißbräuche in dieser wie in jeder anderen menschlichen Beziehung beklagen mögen, mit unserem heiligen Glauben nicht unvereinbar ist.“ Ja es wird darin mit furchtbarer Deutlichkeit eine „Niedermetzelung“ der Schwarzen angedroht für den Fall, „daß das öffentliche Wohl eine solche unbedingt erfordern sollte“, und die Verantwortung für diesen „dunkelsten Abschnitt in der Geschichte menschlichen Jammers“ wird den die Sklaverei bekämpfenden Nordstaaten aufgebürdet!

6. Von solch grauenhafter Konsequenz ist Aristoteles freilich weit entfernt. Nichts gereicht ihm in unseren Augen diesmal zu höherer Ehre als sein Mangel an Folgerichtigkeit. Von den schon erwähnten Widersprüchen in seinen Urteilen über die „Barbaren“ abgesehen, die zum Teil vielleicht mehr in den Worten als in den Gedanken liegen mögen, ein Riß durchzieht augenscheinlich die Erörterungen unseres Philosophen über das Sklavenverhältnis. Der Sklave ist ihm einmal bloß Sache und Werkzeug — „ein Werkzeug statt vieler“, ein „beseeltes Werkzeug“,

ein „beseeltes Besitzstück", nicht anders als ein Haustier, „ein Pferd oder Rind" —, er bedarf nur „geringer Tugend", der Nutzen des Herrn ist sein oberstes Gesetz, ein Freundschaftsverhältnis zwischen Freien und Sklaven heißt so unmöglich wie ein solches zwischen dem Handwerker und seinem Handwerkszeug![1] Dann aber soll das wieder nur vom Sklaven als Sklaven, nicht auch von ihm als Menschen gelten. „Scheint doch zwischen zwei Menschen, sobald sie beide an Gesetz und Vertrag teilnehmen können, niemals volle Rechtlosigkeit zu bestehen; und so kann denn der Sklave, insofern er Mensch ist, auch an der Freundschaft Anteil haben."

Uns will diese Unterscheidung eine bloße Künstelei dünken. Ist hier doch von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Freundschaft zwischen Herren und Sklaven die Rede, nicht etwa bloß von der Unterscheidung der Konsequenzen, die aus einem solchen Freundschaftsverhältnis einerseits, aus dem neben diesem fortbestehenden Dienstverhältnis andererseits zu ziehen sein möchten (denn da ließe sich z. B. sagen, der dem Herrn befreundete Sklave schulde jenem zwar als Sklave unbedingten Gehorsam, als Freund dagegen rückhaltlose Offenheit und somit gelegentlich auch Widerspruch). Oder zielt die vom Stagiriten vorgenommene Distinktion darauf ab, uns zwei verschiedene Seiten des zwischen Herren und Sklaven bestehenden Rechtsverhältnisses vor Augen zu stellen? Der Sklave schuldet, das könnte sein Gedanke gewesen sein, als Entgelt für den ihm gewährten lebenslangen Schutz und Unterhalt seine ganze Dienst- und Arbeitsfähigkeit dem Herrn; der Mensch im Sklaven aber erhebt den berechtigten Anspruch, vor sonstiger Ausbeutung, vor mutwilliger Gesundheitsschädigung, vor grausamer Mißhandlung, vor erotischem Mißbrauch u. dgl. m. bewahrt zu werden. Auch zwischen diesen zwei Bereichen wäre freilich die Grenze nicht leicht mit Sicherheit zu ziehen. Soll sich der Herr bei der Ausnutzung der Arbeitskraft des Sklaven lediglich von seinem eigenen Interesse leiten lassen und darin so weit gehen dürfen wie der Handwerker in der Benutzung seiner Werkzeuge, der Pflüger oder Reiter in der Ausbeutung seines Rindes oder Pferdes, oder soll auch hier die Rücksicht auf den Menschen ins Spiel kommen und eine mäßigende Wirkung üben?

Schwerlich hätte Aristoteles auf diese Fragen eine unzweideutige Antwort zu erteilen vermocht. Uns wenigstens will es bedünken, daß ihn bei der Erörterung dieses Gegenstandes wechselnde Strömungen bald hierhin, bald dorthin trugen, daß er sich gegen die menschenfreundlichen Regungen des Zeitalters vergeblich zu verhärten sucht, und daß diese auch in seiner Theorie deutliche Spuren hinterließen, gleichwie sie ja seine Praxis ganz und gar beherrscht haben. Denn daß alles, was uns an seiner

Behandlung der Sklavenfrage schroff und grausam scheint, seinem Kopf, nicht seinem Herzen entsprungen ist, das lehren uns seine letztwilligen Verfügungen (vgl. S. 22), die gar vielen, wenn nicht den meisten Mitgliedern seines stattlichen Haushaltes die Freiheit geschenkt haben.

7. Vom Sklaventum zum Banausentum ist nur ein Schritt. Diesen tut Aristoteles, indem er das letztere — die entlohnte Erwerbsarbeit — eine „begrenzte Sklaverei" nennt.[1] Eine begrenzte, weil diese uneigentliche nicht gleich der eigentlichen Sklaverei das Wesen und Leben des einzelnen von allem Anfang an bedingt und es in seiner ganzen Ausdehnung umspannt. „Niemand ist Schuster von Natur", während „der Sklave" — etwa von seltenen Ausnahmen abgesehen (vgl. S. 274) — „von Natur aus" ein solcher ist. In seiner Geringschätzung der Erwerbsbeschäftigungen ist unser Philosoph zugleich der getreue Jünger seines Lehrers und der Dolmetsch der gemeingriechischen, im kriegerischen Sparta am stärksten, im industriereichen Korinth am schwächsten ausgeprägten, aber nirgendwo gänzlich fehlenden Gesinnung (vgl. I[4] 346f. und 484). Auch in der Sprache hat sich diese Denkweise verkörpert, indem die Erwerbsbeschäftigungen mit dem Brandmal des „Sklavenartigen" versehen und für „unfrei", d. h. des freien Mannes unwürdig, erklärt wurden.

Soweit geht die Mißachtung des Handwerksmäßigen bei den Griechen, daß sogar die Ausübung der schönen Künste von diesem Makel nicht verschont bleibt. Wie weit sich hier die antike von der modernen Sinnesweise entfernt, das ersieht man nicht ohne Überraschung aus einer Äußerung, wie es die des Plutarch ist: kein wohl veranlagter Jüngling werde, bei aller Bewunderung der Bildwerke eines Phidias oder Polyklet, der Dichtungen eines Archilochos oder Anakreon, einer von diesen zu sein wünschen. „Ebenso ergötzen wir uns an der Pracht der Purpurgewänder und am Duft der Salben, während wir die Färber und die Drogisten für unfrei und banausisch halten."[2] Auch Aristoteles hat nicht anders gedacht. Wenn daher König Philipp nach der gleichfalls von Plutarch erzählten Anekdote dem bei einem Trinkgelage kunstvoll die Kithara spielenden Alexander zurief: „Schämst du dich nicht, so schön zu spielen?", so befand er sich dabei sicherlich in vollem Einklang mit dem Philosophen, den er seinem Sohne zum Erzieher erwählt hatte. Vielleicht hätte dieser Philipps Ermahnung noch durch die in der „Politik" begegnende Bemerkung unterstützt: „Die Dichter lassen Zeus nicht selbst singen oder die Kithara schlagen." Allein freilich: auch ihn selbst konnte seine weit ausgedehnte Gelehrsamkeit dem Verdacht aussetzen, ein Banause zu sein. Und zwar auch auf Grund seiner eigenen prinzipiellen Auffassung dieser Dinge. Glaubt man doch den im plato-

nischen „Gorgias“ vor „unmäßigem“ Betrieb der Philosophie warnenden Kallikles zu hören (II[4] 264), wenn der gewaltige Polyhistor in der „über ein gewisses Maß“ hinausgehenden und nach allzu großer Vollendung strebenden Beschäftigung selbst mit den „liberalen Wissenschaften“ eine Gefahr für Körper und Seele der „Freien“ erblickt, die dadurch zu „Banausen“ werden können. Fast möchte man glauben, er fürchte, derartige Vorwürfe von seinen aristokratischen Freunden zu vernehmen. Jedenfalls kommt er solchen durch Unterscheidungen von ähnlicher Art zuvor, wie Platon sie verwendet hat, um seine Lehrtätigkeit wie durch Wall und Graben von jener der Sophisten und Rhetoren zu sondern (vgl. I[4] 347ff.). Seltsam fürwahr! Einer der größten Gelehrten aller Zeiten, wenn nicht der größte von allen, will nicht ein berufsmäßiger Gelehrter sein. Er möchte lieber als Dilettant und Weltmann gelten, der zum eigenen Vergnügen und zu dem seiner Freunde forscht, lehrt und schreibt, aber beileibe nicht als Fachmann, der „um anderer willen“ die Wissenschaft pflegt, d. h. in der Absicht, die Ergebnisse seiner Forschung anderen gegen Entlohnung mitzuteilen oder zugute kommen zu lassen. So groß ist seine Scheu vor allem Banausenhaften, das „dem Geist seine Freiheit raubt und ihn herabzieht“.

8. Noch weniger als die Bildung hat der Besitz einen Schutz vor dem Stigma des Banausentums geboten. Der Verfasser der „Politik“ beklagt es, daß in Oligarchien, in denen die Bekleidung obrigkeitlicher Ämter an einen hohen Zensus geknüpft ist, zwar die Taglöhner, nicht aber die Banausen überhaupt, von denen viele zu großem Reichtum gelangen, vom Bürgerrecht ausgeschlossen sind. Und doch sei es diesen und jenen gleich sehr unmöglich, „sich ganz den Anforderungen der Tugend hinzugeben“.[1] Als selbstverständlich gilt es ihm, daß „der ‚beste Staat‘ keinen Banausen unter die Zahl seiner Bürger aufnehmen wird“. Sei doch die Bürgertugend nur demjenigen zugänglich, der „nicht bloß ein Freigeborener, sondern auch von all den Arbeiten frei ist, die dem Lebensbedarfe dienen“. Daß hierbei nicht etwa bloß an das niedere Handwerk gedacht wird, das lehren, abgesehen von der soeben angeführten, auf den Reichtum der Emporkömmlinge bezüglichen Bemerkung, manche anderen Äußerungen, in denen neben die Taglöhner und die Banausen im engeren Sinne, d. h. die Handwerker, auch der ganze Stand der Groß- und Kleinhändler tritt und wo trotzdem das Leben all dieser Klassen für ein „schlechtes und von der Tugend verlassenes“ erklärt wird.

Sich in diese Denkweise hineinzufinden, kostet uns Moderne, die wir allerwärts den Reichtum von sozialem Ansehen umgeben und vielfach durch staatliche Vorrechte ausgezeichnet sehen, nicht geringe Mühe. Um gegen den Philosophen und die von ihm vertretene Lebensanschau-

ung nicht ungerecht zu werden, ist es gut, sich daran zu erinnern, daß falsche Verallgemeinerungen von ähnlicher Art auch uns nicht fremd sind. In der Klasse der Bedienten und Lakaien fehlt es gewiß nicht ganz und gar an unabhängigen Charakteren. Dennoch tragen wir kein Bedenken, das Gegenteil unabhängiger Gesinnung „bedienten-“ oder „lakaienhaft“ zu nennen, aus dem einfachen Grunde, weil die Stellung, in der die diesem Stande Zugehörigen sich befinden, einen der Selbständigkeit und Mannhaftigkeit des Charakters abträglichen Einfluß auszuüben gar sehr geeignet ist.[1] Hätte Aristoteles kulturfördernde Handelsfürsten gekannt, wie die Fugger und die Medici es waren, oder auch moderne Kaufherren, die gleich einem Schliemann oder Nobel die erworbenen Reichtümer bereitwillig in den Dienst des Gesamtwohls stellen: sein Urteil über das „Markt- oder Krämervolk“ hätte sicherlich ganz anders gelautet. Die Mehrzahl der Händler im alten Hellas hat aber gewiß denselben unerfreulichen Eindruck hervorgerufen, den wir heutzutage in südlichen Ländern von gar vielen zudringlichen und unzuverlässigen, den Kunden bald listig täuschenden, bald dreist übervorteilenden, feilschenden und kreischenden Kleinhändlern empfangen.

Den schroffsten Gegensatz hierzu mußten die Mitglieder solch eines Gemeinwesens bilden, wie Sparta eines war. Von der die Seele benagenden und so leicht verengenden Sorge um den Tagesbedarf befreit, frei auch von den Kniffen und Schlichen einer kleinlichen Gewinnsucht, zu äußerster Furchtlosigkeit durch die eben hierauf abzielende Jugendbildung und die unablässige kriegerische Übung erzogen, vom empfindlichsten Ehrgefühl besseelt und von stolzer Zurückhaltung erfüllt, gewohnt, für das Vaterland in den Tod zu gehen — so war wenigstens die Mehrzahl dieser adeligen Herren beschaffen, und so groß und zahlreich im übrigen auch ihre Verfehlungen sein mochten, sie stellten einen Typus dar, der sich von dem oben geschilderten wie eine Lichtgestalt von einer dunklen Folie abhob. Erinnern wir uns endlich, daß die „Tugend“, die Aristoteles gleich seinen Landsleuten und philosophischen Vorgängern über alles hochhielt, die Tugend der kraftvollen Selbstbehauptung, des Mannesstolzes und der Hingabe an das Gemeinwesen, in weit geringerem Maße dagegen jene der Sanft- und Demut, und um nichts mehr auch die von Engländern so genannte „Hökertugend“ war, so werden wir seine Parteinahme um vieles begreiflicher finden, als sie uns beim ersten Blick erscheinen mochte. In diese Erörterung der gesellschaftlichen Grundlagen des Staates haben bereits mehrfach Fragen der Staatsverfassung hineingespielt: ihnen müssen wir nunmehr unsere volle Aufmerksamkeit zuwenden, allen voran der fundamentalen Frage nach der Aufgabe und Abzweckung des Staates überhaupt.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Die Staatslehre des Aristoteles.
(Der Streit der Staatsformen.)

Kein grellerer Kontrast als jener, der zwischen Wilhelm v. Humboldts und Aristoteles' Ansicht von den Zwecken und den Grenzen der Staatswirksamkeit besteht. Dort der Staat wie ein Übel betrachtet, das in die engsten Schranken zu bannen ist und dessen „Tätigkeit immer nur durch die Notwendigkeit" bestimmt werden soll.[1] Hier der Haupteinwand selbst gegen die vornehmste der Musterverfassungen, die lykurgische, daß sie in der Bevormundung der Staatsbürger nicht weit genug gehe. Dort die oberste, alle anderen Rücksichten zurückdrängende Sorge jene um die unversehrte Bewahrung und die kräftigste Entwicklung der Individualität der Bürger; hier von dieser so wenig die Rede, als ob jenes unvergängliche Bekenntnis zu dem Prinzip der Individualfreiheit, die perikleïsche Leichenrede, niemals erklungen wäre (vgl. I [4] 423 u. II [4] 32). Die europäisch-amerikanische Gesellschaft der Gegenwart umschließt zwei Parteien, von denen die eine dem Staate nichts, die andere alles geben will. Allein ihre breite mittlere Schicht bekennt sich zu keiner dieser zwei extremen Meinungen, wohl aber steht sie der des altgriechischen Weisen ungleich näher als jener des Deutschen, der fast noch unser Zeitgenosse gewesen ist.

Immer lauter ertönt heute der Ruf nach Ausdehnung der Wohlfahrtseinrichtungen, nach gesteigertem Schutz der wirtschaftlich Schwachen; immer seltener wird der Gegenruf vernommen, der vor jener Schwächung der persönlichen Initiative warnt, welche die unvermeidliche Folge der sich mehr und mehr an ihre Stelle setzenden staatlichen Fürsorge sei. Doch welches immer der Erfolg dieser gegeneinander wogenden Strömungen sein mag; der staatsfeindliche Radikalismus hat jedenfalls einige hochwichtige Unterscheidungen übersehen, die uns geläufig geworden sind: die Unterscheidung der Zwangsgewalt des Staates einer-, seiner von Gewaltanwendung freien, aus Ermunterung und Belehrung sich zusammensetzenden Hilfstätigkeit andererseits; und dann wieder innerhalb des Bereiches jener Zwangsgewalt die Unterscheidung zwischen dem Zweige derselben, der die Entwicklung individueller Kräfte zu ersticken oder zu beirren geeignet, und demjenigen, der ganz und gar nicht dazu angetan ist, solch eine verhängnisvolle Wirkung auszuüben.

Welch eine Kluft gähnt nicht zwischen einem Glaubens-, Denk- oder auch Sittenzwang auf der einen und der Erzwingung wahrheitsgemäßer statistischer Angaben auf der anderen Seite! Macht es doch den denkbar größten Unterschied, ob wir die Quelle eines Stroms verschütten oder ob wir diesen für einen Augenblick in seinem Laufe hemmen, damit er uns ein Mühlrad drehe.

Hat es dem Altertum ganz und gar an Fürsprechern dessen gefehlt, was man heutzutage als den „Nachtwächterstaat" zu verspotten gewohnt ist? Oder hat es auch hier Denker gegeben, die gleich Wilhelm von Humboldt und dem von ihm angeführten älteren Mirabeau in der Verbürgung der Sicherheit der Bürger, im Rechtsschutz sowohl als in der Verteidigung gegen äußere Feinde, die einzige Aufgabe des Staates erblickten?[1] Polemischen Äußerungen des Stagiriten, die uns bald beschäftigen werden, könnte man allein schon eine bejahende Antwort auf unsere Frage entnehmen. Er gibt uns aber überdies auch Kenntnis von einem, wenngleich ungemein knappen Ausspruch des Gorgias-Schülers Lykophron, den wir in diesem Sinne zu deuten kaum umhin können. Wir kennen diesen Sophisten bereits als einen Erkenntnistheoretiker, der den aus dem Seinsbegriffe entspringenden Schwierigkeiten in radikaler Weise abhelfen wollte, indem er die Verwendung der Kopula gänzlich zu vermeiden riet (vgl. I[4] 406). Im Bereich der Sozialwissenschaft hat er seinen Radikalismus vorerst dadurch bekundet, daß er, im vollen Gegensatz zu Aristoteles, der vornehmen Abkunft jeglichen Wert absprach und die Niedriggeborenen den Edelgeborenen vollständig gleichstellte. Wenn wir nunmehr erfahren, daß Lykophron das Gesetz — das er vielleicht auch als eine „Vereinbarung" bezeichnet hat — „den allgemeinen Rechtsgaranten" nannte, ihm dagegen die Eignung absprach, „die Bürger gut und gerecht zu machen", so muß uns dieser Denker wohl als ein Vertreter der Lehre vom Rechtsstaat im engsten Sinne dieses Wortes gelten. Angesichts der maßlos lakonisierenden Tendenz Platons sowohl als seines Jüngers, angesichts der so unvollkommenen Scheidung von Recht und Sittlichkeit im ganzen Altertum und der in ihm durchweg vorherrschenden Neigung, die Regierungsgewalt geradezu mit Allmacht zu umkleiden, darf uns der Versuch, jene beiden, so wesentlich verschiedenen Sphären zu sondern, trotz seiner Einseitigkeit jedenfalls als verdienstlich gelten.

2. Weder eine Zollunion noch eine Militärkonvention macht aus den durch sie verbundenen Gebieten einen Staat; ebensowenig ist ein solcher eine Aktiengesellschaft. Wir haben hier die sprachliche Gewandung ein wenig modernisiert, den Gedanken des Stagiriten aber ge-

treu wiedergegeben.[1] Der Verfasser der „Politik“ will seine eigene Auffassung des Staates durch den Hinweis auf dessen Gegensatz zu Instanzen beleuchten, die bei oberflächlicher Betrachtung als Analoga des Staatsverbandes erscheinen. Allein „für den tiefer Blickenden“ sei der Staat weder ein Kriegs- noch ein Handelsbündnis, weder eine Erwerbsgesellschaft noch ein bloßes Sicherheitsinstitut. Er wird vielmehr in erster Reihe für eine Erziehungsanstalt erklärt. Genauer gesprochen: er sei „für Haushaltungen wie für Geschlechter eine Gemeinschaft würdigen Lebens mit dem Endzweck eines in sich vollendeten, selbständigen Daseins“. Eine Bedingung hierfür sei neben der Möglichkeit, innerhalb der Gemeinschaft rechtsbeständige Ehen zu schließen, das Vorhandensein eines zusammenhängenden Staatsgebietes. Doch sei das nicht das Wesentliche, und ebensowenig der wechselseitige Rechtsschutz; denn beschränkte sich die Staatswirksamkeit darauf, die Sicherheit der Bürger zu gewährleisten, so würde aus dem Staat eine bloße „Allianz“ von räumlich Benachbarten (statt, wie sonst, von räumlich Entfernten). Das in sich vollendete, selbständige Dasein wird nochmals betont und für identisch erklärt mit dem glücklichen und (sittlich) schönen Leben. Darum tragen die an staatsbürgerlicher Tugend Hervorragenden zu der politischen Gemeinschaft mehr bei und haben mehr Anrecht an den Staat als die in diesem Punkte Zurück-, dagegen an freier oder adliger Geburt oder auch an Reichtum Höherstehenden. Den Übergang zur Frage nach dem Sitz der Souveränität vermittelt die Bemerkung, daß die Anwälte der verschiedenen Regierungsformen nur Teilwahrheiten vorbringen.

3. Vom elementarsten „Bestandteil des Staates“, vom Bürger, war schon vorher gehandelt worden.[2] Er wird natürlich nicht mit dem Bewohner des Staatsgebietes schlechthin identifiziert; war ein solcher doch auch der Beisasse und der Sklave. Nach Zurückweisung eines weiteren Definitionsversuches wird endlich als das Kennzeichen des Bürgers die Berechtigung zur Teilnahme an staatlichen Entscheidungen und an der Ausübung der Amtsgewalt erkannt. Eine Amtsgewalt in diesem Sinne komme aber, dem widersprechenden Anschein zum Trotz, auch dem Geschworenen und dem Mitglied der Volksversammlung zu, nur daß deren Befugnis zur Ausübung derselben nicht zeitlich begrenzt, vielmehr (von der Erreichung einer gewissen Altersstufe an) im allgemeinen eine lebenslängliche ist.

Diese Begriffsbestimmung treffe freilich am meisten für die Mitglieder eines demokratischen Staatswesens zu.[3] (Wobei es übrigens Beachtung verdient, daß Aristoteles trotz seiner grundsätzlichen Geringschätzung dieser Regierungsform sich von dem athenischen Milieu so-

weit beeinflussen läßt, daß er die Demokratie zum Ausgangspunkt seiner Betrachtung wählt.) In Ansehung anderer Staatsformen sei eine Modifikation jener Definition unerläßlich. Stehe doch in ihnen die höchste Regierungsgewalt vielfach nicht der Gesamtheit der Bürger, vielmehr Einzelpersonen oder Körperschaften zu, deren Amtsdauer eine zeitlich begrenzte sei. Hier darf somit Bürger derjenige heißen, dem es nicht grundsätzlich verwehrt ist, Mitglied einer beratenden oder entscheidenden Behörde zu werden. Eine Schwierigkeit erwachse daraus, daß man, für die Zwecke der Praxis, den Bürger oft einem Nachkommen, einem Sohn, Enkel oder Urenkel von Bürgern gleichsetzt. Wie kann nun, so fragt man, das Haupt solch einer Reihe selbst Bürger gewesen sein? Die Antwort sei einfach genug. Besaßen die an der Spitze einer derartigen Reihe Stehenden das Bürgerrecht im vorher dargelegten Sinne, so waren sie Bürger, wenngleich ihre Vorfahren es nicht gewesen sind. Nicht viel anders stehe es um jene, die persönlich aus dem Stande der Sklaven und Beisassen — wie das zu Athen im großen Maßstab durch Kleisthenes geschah (vgl. II⁴ 30f.) — in den Bürgerstand erhoben worden sind.

Bedeutsamer ist die Frage der Identität des Staates, ob diese nämlich durch eine Revolution erlösche und ob dann die von der alten Regierung eingegangenen Verpflichtungen die neue Regierung nicht zu binden brauchen — eine Frage übrigens, der eine prinzipielle Beantwortung nicht zuteil wird.[1] Die Identität des Staates sei vorzugsweise von der Identität der Verfassung abhängig und werde durch den Wechsel der Bevölkerung so wenig berührt als etwa die Identität eines Flusses durch den unablässigen Wechsel der Wasserteilchen, aus denen er besteht. In dieser Erörterung wird übrigens die Verschiedenheit von Stadt und Staat (vgl. S. 263) gelegentlich gestreift, doch verliert sie Aristoteles weiterhin wieder aus dem Auge.

4. Die Frage nach dem Träger der Souveränität fällt mit der Frage nach der Verschiedenheit und dem verschiedenen Werte der Regierungsformen zusammen. Diese werden namhaft gemacht und einer durchgreifenden Zweiteilung unterzogen.[2] Den „richtigen“ Staatsformen, die das Wohl der Gesamtheit zum Zwecke haben, werden deren Zerrbilder oder doch „Ausschreitungen“, die nur Sonderinteressen dienen, gegenübergestellt: dem Königtum oder der „an eine gewisse Ordnung“ gebundenen Einherrschaft die monarchische Willkürherrschaft oder Tyrannis, der Herrschaft der Besten oder Aristokratie die Herrschaft der Reichsten oder Oligarchie, dem Verfassungsstaat im engeren Sinne die Massenherrschaft oder Demokratie (vgl. II⁴ 452f.). Nun

würde man erwarten, daß erst der eingehenden Schilderung all dieser oder doch der „richtigen“ Verfassungsformen ihre Vergleichung und die auf dieser beruhende Feststellung ihres Wertverhältnisses nachfolgen werde. Allein der Stagirit schlägt einen anderen Weg ein. Er unterwirft die von den Parteigängern der einzelnen Staatsformen erhobenen grundsätzlichen Ansprüche einer Kritik, deren Ziel eben der Nachweis ist, daß jene Ansprüche durchweg auf halbe oder Teil-Wahrheiten begründet sind. Wieder eines jener dialektischen Turniere, in denen die Eigenart des aristotelischen Geistes, sein Reichtum und seine Biegsamkeit, sich so gern zu betätigen pflegt!

Die Frage nach dem Rechtsboden der Oligarchie und nach jenem der Demokratie wird von dem Begriff der Gleichheit beherrscht.[1] Den einen scheint Gleichheit, den anderen Ungleichheit die gültige Rechtsbasis zu sein. Dabei werde aber die Relativität dieses Begriffes übersehen. Gleichheit ist berechtigt, aber nur für die Gleichen; auch Ungleichheit ist es, aber nur für die Ungleichen. Ferner werde die partielle Gleichheit oder Ungleichheit für eine totale gehalten. Die Oligarchen meinen, weil sie in einem Punkte, nämlich an Besitz, ungleich (nämlich der Menge gegenüber ungleich, d. h. ihr überlegen) sind, durchaus Ungleiche oder Überlegene zu sein; die Demokraten hingegen wähnen, da sie in einem Punkte, nämlich als Freigeborene, gleich sind, darum auch durchaus Gleiche zu sein. Der oligarchische Anspruch beruft sich darauf, es sei doch offenkundig unrecht, daß, wer nur 1 Mine beigetragen hat, an den insgesamt eingezahlten 100 Minen sowie an dem ganzen Gewinn den gleichen Anteil habe wie jener, der die übrigen 99 Minen beigesteuert hat. Der Schluß ist berechtigt, in Ansehung der Teilnehmer an einer Handelsgesellschaft. Allein eben das ist der Staat nicht, da in ihm die Bürgertugend und ihre Abstufungen weit mehr bedeuten als die mehr oder weniger reichliche Ausstattung mit materiellen Besitztümern.

Soll aber der Rechtsanspruch der Demokraten zur Geltung kommen und somit die Mehrheit der Souverän sein: wie dann, wenn diese aus Unbemittelten bestehende Mehrzahl das Vermögen der Reichen unter sich verteilt?[2] Soll das nicht unrecht sein? Etwa darum nicht, weil es kraft Beschlusses des Souveräns, also rechtmäßig geschehen ist? Allein mit eben demselben Recht wird dann auch, nachdem alles unter alle zu gleichen Teilen verteilt ist, irgendeine Mehrheit beschließen, allen, die ihr nicht angehören, die ihnen zugefallenen Teile wegzunehmen! Durch ein solches Vorgehen aber wird augenscheinlich der Staat zerrüttet, und das Staatszerrüttende kann doch unmöglich das Berechtigte, folglich — so müssen wir ergänzen — der derartiges Verfügende auch nicht der richtige Souverän sein. Ebensowenig berechtigt wäre freilich eine Staats-

ordnung, die eine vermögende Minderheit oder auch einen einzelnen Machthaber zum ausschließlichen Souverän machte und so diese in den Stand setzte, alle anderen Bürger ihres Besitzes zu berauben. Sollen also etwa die Tugendhaften allein die ganze Amtsgewalt und die volle Souveränität inne haben? Dann würden ja alle übrigen, da es ihnen grundsätzlich verwehrt wäre, Mitglieder einer beratenden oder entscheidenden Behörde zu werden, ihr Bürgerrecht verlieren. Und wenn man auf dieser Bahn weiterschritte, so würde schließlich einem einzigen, dem Allertüchtigsten, der Alleinbesitz der Amtsgewalt zufallen, wodurch alle übrigen, also alle bis auf einen, aller politischen Rechte und damit auch ihres Bürgerrechts entkleidet würden! Hier könnte nun jemand einwenden, es solle überhaupt nicht ein notwendig mit Leidenschaften behafteter Mensch, sondern nur das leidenschaftslose Gesetz selbst Souverän sein. Ganz wohl; doch auch damit ist die Schwierigkeit noch nicht behoben. Denn wenn das Gesetz ein demokratisches oder ein oligarchisches wäre, so würden wir auf diesem Umweg wieder zu den schon erörterten Konsequenzen gelangen.

5. In der Behandlung dieser Grundfrage kann sich Aristoteles nicht genug tun. Zugunsten der Volkssouveränität wird ein neues Argument, das „vielleicht die Wahrheit in sich schließt“, vorgebracht.[1] Es beruht auf der Unterscheidung zwischen den Begriffen „kollektiv“ und „distributiv“. Kein einzelner von den vielen Bürgern eines Staates mag ein ganz Tüchtiger, und doch mögen sie in ihrer Gesamtheit besser sein als die Besten. (Man wird an das französische Diktum erinnert: *Il y a quelqu'un qui a plus d'esprit que M. de Voltaire, c'est tout le monde.*) Die aus so vielen Beiträgen sich zusammensetzende Gesamtleistung wird mit einem Picknick verglichen, das oft vorzüglicher ausfalle als die von einem einzelnen zugerüstete Mahlzeit. Auf diesen Vergleich kommt Aristoteles noch einmal zurück; er ist für ihn offenbar mehr als ein bloßer dialektischer Behelf gewesen. Wie ferner die Menge gleichsam zu einem einzigen, vielhändigen, vielfüßigen und mit vielen Sinnesorganen ausgestatteten Körper wird, so mag eine Vereinheitlichung derselben Art auch hinsichtlich des Charakters und der Denkkraft stattfinden. Darum urteilt ja die Menge auch besser als irgendein einzelner über die Schöpfungen der Tonkunst sowohl als der Dichter. Hierbei kann der Stagirit (nebenbei bemerkt) kaum an etwas anderes als an die Entscheidungen der aus der Menge erlosten athenischen Preisrichter denken, die er somit im großen und ganzen, trotz des gelegentlich ausgesprochenen Tadels der musikalischen Moden seines Zeitalters, gebilligt haben muß. Somit befand sich der Kunstgeschmack des hochgebildeten Philosophen mit

jenem des Durchschnitts-Atheners, in der Hauptsache wenigstens, im Einklang. Die Einräumung, daß jene Annahme eines Vorzugs der Menge vor den einzelnen, wenngleich sicherlich nicht für jeden, so doch für den einen oder den anderen Demos zutreffen möge, muß man ohne Zweifel gleichfalls zugunsten Athens auslegen, dessen Demokratie Aristoteles, wie wir sehen werden, mit auffälliger Milde beurteilt.

Damit scheint die Streitfrage geschlichtet. Allein alsbald taucht ein neuer Zweifel auf, der sich auf die Zulassung der Masse zu den höchsten Staatsämtern bezieht.[1] Ihr Eintritt in diese Ämter gebe wohlbegründeten Besorgnissen Raum. Andererseits sei auch ihre völlige Ausschließung von denselben in hohem Maße bedenklich, da sie die Zahl der Staatsfeinde ins Ungemessene zu vermehren drohe. Darum seien Solon gleichwie einige andere Gesetzgeber auf den Ausweg geraten, die große Menge an der Wahl der Beamten und an der Entscheidung über die ihnen nach Ablauf ihrer Amtszeit zu erteilende Entlastung teilnehmen zu lassen, sie aber von der Amtsführung selbst fernzuhalten. In ihrer Vereinigung mögen nämlich die Vielen zulängliches Verständnis besitzen, und insofern lassen sich daher auch die intellektuell und moralisch tieferstehenden Elemente der Volksmasse einem minderwertigen Nahrungsstoff vergleichen, den man, wie etwa Kleie dem Getreidemehl, wertvolleren, aber für sich allein zu wenig ausgiebigen Nährstoffen mit Vorteil beimengt. Auch in Ansehung der Frage, ob jene solonische Auskunft als eine wahrhaft befriedigende gelten darf, werden wieder Gründe und Gegengründe gegeneinander ausgespielt, doch mit einem den Anwälten der Demokratie nicht ungünstigen Erfolge. Gegen diese Verfassungsordnung wird ein Einwand gerichtet, der auf die, man darf sagen sokratisch-platonische Hochschätzung, ja Überschätzung des Fachwissens gegründet ist: wie über einen Arzt nur Ärzte urteilen können, so sollte auch jeder, der eine andere Kunst ausübt, nur vor seinesgleichen Rechenschaft ablegen. Dem wird — abgesehen von einem nochmaligen Hinweis auf die der Menge als einem Kollektivum eignende Urteilsfähigkeit — entgegengehalten, daß es nicht wenige Gegenstände gebe, über deren Güte der Benutzer besser als der Verfertiger zu urteilen vermag; die Qualität eines Gastmahls z. B. weiß der Gast besser als der Koch zu würdigen. Endlich folgt eine neue Wendung dessen, was wir das Kollektivargument nennen dürfen. Wenn kraft der soeben erörterten Ordnung der Dinge mancher bedeutsame Vertrauensposten nur von einem Höchstbesteuerten bekleidet werden, der gering oder gar nicht Besteuerte aber an dessen Erwählung teilnehmen darf, so liege darin kein wahrhafter Widerspruch. Man dürfe nicht vergessen, daß der einzelne Wähler das Glied eines großen Ganzen, der Wählerschaft, ist, die als Gesamtheit über

ein ebenso großes, ja ein größeres Steuerkapital als irgendeiner der zu jenem Amte Wählbaren verfügt.

Angesichts der notwendigen Unvollkommenheit der Inhaber der obersten Staatsgewalt wird es noch einmal für wünschenswert erklärt, daß diese höchste Gewalt soviel als irgend möglich den Gesetzen selbst einwohne; den Regenten, mögen es nun einer oder viele sein, nur insoweit, als die Gesetze die Fülle der Einzelfälle nicht zu erschöpfen vermögen.[1] Hierbei wird auf den engen Zusammenhang zwischen Gesetzen und Verfassungsformen hingewiesen; „diesen müssen jene angepaßt sein". Daher werden denn innerhalb der rechten Staatsformen auch die Gesetze gerecht sein; sind dagegen die Regierungsformen von entgegengesetzter Art, dann wird ebendies auch von den Gesetzen gelten.

6. Der Vortragende nimmt einen neuen Anlauf. Das Gleichheitsproblem läßt ihn nicht zur Ruhe kommen. Die Gefahr der Verwechslung partieller mit totaler Gleichheit und Ungleichheit — dieser folgenreiche Gedanke heischt eine breitere Ausführung, als er vorerst erfahren konnte. Nicht jede Ungleichheit oder Superiorität vermag ein Vorrecht zu begründen.[2] Ein solches muß notwendig auf einem Vorzug beruhen, der mit dem Gegenstande der Bevorrechtung in irgendeiner Verbindung steht. Ein drastisches Beispiel: es seien Flöten unter Flötenspieler von gleicher Trefflichkeit zu verteilen; sollen etwa einige von diesen, weil sie von adeliger Abkunft sind, mehr Flöten als die andern erhalten? Gewiß nicht. „Denn sie blasen darum die Flöte doch nicht besser."

Ebensowenig gehe es an, eine Stufenleiter aller Ungleichheiten oder Vorzüge aufzustellen und ihre durchgängige Kommensurabilität zu behaupten.[3] Die Tugend, so könnte z. B. jemand meinen, ist mehr wert als Körpergröße; aber ein gewisses außerordentlich hohes Maß von Körpergröße besitze einen höheren Wert als ein gewisser sehr niedriger Grad von Tugend. In Wahrheit ist jedoch so gänzlich Disparates unvergleichbar, und eben deshalb wäre es auch widersinnig, auf irgendwelchen beliebigen Vorzug den Anspruch auf ein politisches Vorrecht gründen zu wollen. Frei von solchem Widersinn ist ein derartiger Anspruch vielmehr nur dann, wenn der Vorzug, auf den er sich beruft, für das öffentliche Leben Bedeutung hat; denn nur Vorzüge, von denen dies gilt, lassen sich, eben im Hinblick auf das Maß dieser ihrer Bedeutung, gegeneinander abwägen. So kann der Reichtum einen Anspruch auf Bevorrechtung darum erheben, weil das Gemeinwesen nicht aus lauter Mittellosen bestehen kann; auch komme den Reichen in der Regel ein größeres Maß von Verläßlichkeit in Handel und Wandel zu. Der Adel wieder bedeutet edlen Schlag; man dürfe mit Fug erwarten, daß die von Besse-

ren Abstammenden selbst besser seien. Für begründet wird auch der Anspruch der Tugend erklärt, denn die für das Wohlergehen der staatlichen Gemeinschaft unerläßliche Gerechtigkeit schließe in gewissem Sinn alle übrigen Tugenden in sich. Endlich sei auch der auf ihren kollektiven Vorzügen beruhende Anspruch der Mehrheit keineswegs nichtig. Hier erhebt sich aber ein gemeinsamer, gegen alle derart begründeten politischen Vorrechte gerichteter Einwurf. Soll nämlich der Reichtum solch einen Rechtstitel politischer Bevorrechtung bilden, warum soll dieser gerade nur den Reichen gegen die Armen und nicht vielmehr ebenso auch den oder auch dem Allerreichsten gegen die weniger Reichen zugute kommen? Dieselbe Schwierigkeit besteht in betreff des Adels, nicht minder der Tugend, ja selbst der physischen Stärke, wenn anders Stärke den Rechtsgrund für die Herrschaft der Vielen abgeben soll. Auch da ließe sich behaupten, daß die Souveränität im Grunde nur den oder dem Adeligsten, den oder dem Gerechtesten, den oder dem Mächtigsten zustehen sollte. So erweisen sich denn zuletzt alle Rechtstitel als haltlos, auf Grund deren ein enger Kreis von Bürgern die Herrschaft ausschließlich für sich in Anspruch nehmen möchte. Selbst den Tüchtigsten wird die Menge in aller Regel mit Recht entgegenhalten können, daß in ihr — als Kollektivum betrachtet — noch mehr Tüchtigkeit als bei ihnen zu finden ist.

7. Das zuletzt Bemerkte muß freilich nicht immer zutreffen: es sind Fälle denkbar, in denen einige wenige den übrigen an Tüchtigkeit unvergleichlich überlegen wären, ja auch solche, in denen ein Einzelner durch seinen Wert alle anderen überragt.[1] Damit wäre eine ganz neue Sachlage gegeben. „Wie ein Gott unter Menschen" würde ein also Gearteter unter uns wandeln. Bloß auf Leute von annähernd gleichem Schlag und gleicher Macht kann die Gesetzgebung ihr Absehen richten. Ausnahmsnaturen, wie sie hier vorausgesetzt wurden, sind „selber Gesetz". Versuchte man sie unter das Joch einer gemeinsamen Norm zu beugen, so würden sie wohl dasselbe sagen, was, nach Antisthenes, die Löwen sagten, als die Hasen in der Tierversammlung die allgemeine Gleichheit des Besitzes forderten. Man sieht, der Übermensch, dessen Sache Platon im „Gorgias" den Kallikles, aber nicht ohne eigenen inneren Anteil, führen läßt (vgl. I[4] 337 und II[4] 264), feiert seine Auferstehung; sogar sein Sinnbild, der König der Tiere, bleibt nicht ferne.

Die aus der unverhältnismäßig großen Bedeutung eines Einzelnen erwachsende Schwierigkeit habe die Demokratien zur Einführung des Ostrazismus (des Scherbengerichts) vermocht.[2] Freilich verschiebt sich hier der Begriff der Ausnahmsstellung insofern, als nicht mehr von ex-

zeptionellen persönlichen Vorzügen, vielmehr von jeder Übermacht die Rede ist, mag nun diese eine Folge des Reichtums, der Größe des Anhangs oder eines anderweitig erworbenen politischen Gewichtes sein. Auch wird zugestanden, daß Faktionsrücksichten tatsächlich die Anwendung des Scherbengerichtes mehrfach bestimmt haben — einer Einrichtung übrigens, die wir am ehesten mit Prätendenten-Verbannungen und ähnlichen gegen übermächtige Individuen gerichteten harten, aber oft unentbehrlichen Schutzmaßregeln vergleichen dürfen. Dem Ostrazismus wird das Verfahren der Athener gegen die durch ihre Macht gefährlichen Mitglieder des Seebundes, wie Chios und Samos, desgleichen das der Perser gegen widerspenstige Völkerschaften angereiht, wie Meder und Babylonier es waren. Auch dem Bereich der bildenden Kunst wird ein Beispiel entlehnt: „Kein Maler wird einer seiner Gestalten einen Fuß zuteilen, der (in dem Ganzen des Gemäldes) einen unverhältnismäßig großen Raum einnimmt, und wäre er an sich auch noch so schön.“ Diese Verteidigung von Nivellierungstendenzen schließt mit der Bemerkung, es sei freilich besser, wenn die Verfassung von vornherein so angelegt ist, daß sie solch einer Remedur nicht bedürfe. Das Zweitbeste aber sei, mittels eines derartigen Korrektivs die Ausgleichung zu erstreben. Diesen Einräumungen zum Trotz bleibt die Frage offen, was denn im Staat der besten Verfassung, nicht etwa mit dem an Körperkraft, an Reichtum oder Zahl der Anhänger, wohl aber mit dem an Tugend alle anderen unvergleichlich Überragenden zu geschehen habe. Ihn auszustoßen oder auch nur zeitweilig zu entfernen, wird niemand raten. Aber ebensowenig, einem solchen zu gebieten. Das wäre doch nicht viel anders, als wenn man dem Prinzip abwechselnder Amtsführung zuliebe auch einmal den Zeus der Befehlsgewalt eines anderen unterstellen wollte! So bleibe denn nichts übrig als „freudiger Gehorsam“ gegen solche Männer, welche zu „ewigen Herrschern“ geboren sind.

8. Von hier aus ergibt sich ein ungesuchter Übergang zum nächsten Abschnitt, zur Besprechung der Monarchie und demnächst auch der übrigen Regierungsformen. Uns aber liegt es ob, vorerst auf das dialektische Turnier, dessen Zeugen wir gewesen sind, noch einen vergleichenden und prüfenden Rückblick zu werfen. Denn gar verschieden ist der Wert der vorgebrachten Argumente, und auch Aristoteles selbst war es wohl nicht mit ihnen allen in gleichem Maße ernst. Neben Proben hoher staatsmännischer Einsicht stehen allen Gewichts ermangelnde, fast möchten wir sagen sophistische Beweisgründe und advokatenhafte Kniffe.

Den äußersten Tiefpunkt dieser Stufenleiter bezeichnet das auf das „Steuerkapital“ bezügliche Argument. Wenn für die Wahl zu einigen

der wichtigsten Vertrauensposten selbst in der vorgeschrittenen Demokratie ein hoher Zensus bestand, so sollte dieser eine zwiefache Bürgschaft gewähren. Der Staat konnte sich im Falle etwaiger durch Sorglosigkeit oder Unredlichkeit des Beamten verschuldeter Verluste an dessen Vermögen schadlos halten; auch war die Wahrscheinlichkeit unordentlichen Gebarens bei demjenigen geringer, dessen materielle Lage ihn vor mancher Versuchung schützte. Nicht eben zutreffend war da der Einwand, daß zahlreiche Mitglieder der Volks- oder Phylenversammlungen, denen die Erwählung solcher Beamten obliegt, selbst unbemittelt sind und daß somit die Vermögenslosigkeit dem Besitze übergeordnet werde. Was hat aber diesem Einwand gegenüber die Bemerkung zu bedeuten, daß das gesamte Vermögen oder Steuerkapital der Menge ein ebenso großes oder noch größeres ist als dasjenige, dessen Nachweis von diesen Beamten gefordert ward? Solch eine Summierung minimaler Teilbeträge dünkt uns ein ganz und gar unstatthafter Kunstgriff, da der aufs äußerste zersplitterte Besitz keine der Wirkungen üben kann, die der in einer Hand vereinigte hervorzubringen geeignet ist. Auch der Picknickvergleich darf, wie wir meinen, ein hinkender heißen[1]. Gehen doch in die öffentliche oder Volksmeinung nicht nur richtige Einsichten, sondern auch verkehrte Meinungen ein. Genauer gesprochen: mag immerhin eine rein intellektuelle Irrung vielfach durch eine andere kompensiert werden und das gesunde Durchschnittsurteil einer großen Zahl, der *common sense,* über individuelle Schrullen und Verkehrtheiten obsiegen, das Argument ist dennoch nichts weniger als überzeugend. Es übersieht die ansteckende Kraft zeitweilig vorherrschender Strömungen, alles das, was wir Modetorheit und Massen-Contagium nennen. Es läßt uns vollends dort im Stich, wo nicht Trübungen des Intellekts, sondern gemeinschädliche Interessen ins Spiel kommen. Daß aus der habituellen Lage der großen Menge gewisse, kurz gesagt kommunistische Tendenzen entspringen, war vorher von Aristoteles anerkannt und diese waren als die schwerste Gefahr der Massenherrschaft bezeichnet worden. Diese Besorgnis wird durch das Picknick-Argument keineswegs entkräftet; trotzdem wird sie von unserem Philosophen hier ganz und gar außer acht gelassen. Wenn ferner die Sonderansprüche, die der Reichtum, die moralische Trefflichkeit usw. zu erheben berechtigt schienen, durch die Behauptung widerlegt werden, es müßten dann folgerecht nur die Allerreichsten, die Allergerechtesten usw. die Alleinherrschaft üben, so will uns auch diese Beweisführung nicht unwidersprechlich scheinen. Daß irgendein praktischer Grundsatz, aufs äußerste zugespitzt, seine Anwendbarkeit verliert, das beweist nichts gegen seine Bedeutung, es spricht nur gegen die Ausschließlichkeit seiner Geltung. Es erhellt daraus ledig-

lich, daß andere Prinzipien das Feld seiner Anwendung mit ihm teilen, gleichfalls Berücksichtigung heischen und nicht ohne Schaden vernachlässigt werden. Aristoteles scheint aber im vorliegenden Falle weit mehr als das haben sagen zu wollen.

Als triftiger gilt uns das, was der Stagirit über die Teilnahme der Menge an der Wahl der Beamten und an der Entscheidung über die ihnen zu erteilende Entlastung äußert. Er sucht über den Einwurf hinwegzukommen, der Staat werde dadurch in seinen wichtigsten Belangen von eben der großen Masse abhängig, die man zur Führung dieser Angelegenheiten nicht als befähigt erachtet hat. Jener Einwurf scheint freilich wohlberechtigt, da ja der Staat auf diesem Wege in der Tat, wenn nicht rasch, so doch sicher, in die Demokratie hineintreibt. Was jedoch hier zu Aristoteles' Gunsten spricht, das ist der Umstand, daß der Urheber dieser Neuerung, der weise Solon, keineswegs die Demokratie schaffen wollte und sie auch nicht unmittelbar geschaffen hat. Es war somit wenigstens zeitweilig möglich, dem Demos diese weitgehende Machtbefugnis einzuräumen, ohne ihn sofort und geradezu zum Herrn des Staates zu machen. Den Hochpunkt der ganzen Argumentation aber erblicken wir in dem von allem sokratischen Doktrinarismus, welcher nicht am wenigsten in Platons „Pedantokratie" verkörpert ist. weit entfernten Gedanken, daß es in politischen Dingen nicht immer und überall der berufsmäßigen Schulung und der fachmännischen Kenntnis bedürfe, daß vielmehr hier und anderwärts der Benützer eines Objekts, und nicht sein Verfertiger, der wahrhaft zuständige Richter sei.

9. Der so weitläufig dargelegte Wettstreit der Regierungsformen liefert uns eine Leuchte, die den Rest unseres Weges zu erhellen wohl geeignet ist. Schon jene Darlegungen durchzieht der Gedanke, daß die Vorkämpfer der verschiedenen Staatsformen durchweg nur Teil- oder Halb-Wahrheiten vorzubringen imstande sind. Somit sind wir darauf vorbereitet, den Verfasser der „Politik" keiner jener Formen unbedingtes Lob und uneingeschränkte Anerkennung spenden zu sehen. Die Wahrheit liegt in der Mitte! Diesen Grundton der „Ethik" finden wir nunmehr auch in deren Schwesterwissenschaft angeschlagen. Wir dürfen demgemäß erwarten, daß Aristoteles temperierten Staatsformen vor absoluten, der Prinzipienmischung vor der rückhaltlosen Durchführung irgendeines Prinzips, den Vorzug erteilen wird. Es wird uns nicht wundernehmen, wenn Kompromißvorschläge vielfach auftauchen, ja selbst wenn die Kompromißsucht des Stagiriten sich bisweilen fast zu einem Zerrbild jener Vielseitigkeit steigert, die wir für die letzte Phase seines Meisters so bezeichnend gefunden haben (vgl. II [4] 447 und 491).

Unser Versuch einer Kritik jenes dialektischen Turniers aber sollte insbesondere einer anderen und wichtigeren Betrachtung die Bahn öffnen. Es galt uns, Widersprüche festzustellen, vornehmlich um die Erklärung dieser Widersprüche vorzubereiten. Der Mangel an Konsequenz, den Aristoteles in der Beurteilung der Demokratie an den Tag legt, geht im letzten Grunde darauf zurück, daß sein Urteil über diese Staatsform aus zwei Quellen geflossen ist: aus prinzipiellen Erwägungen und aus persönlicher Erfahrung. Die Demokratie, in deren Mitte er lebte, die athenische, bot im großen und ganzen ein weit weniger unerfreuliches Bild dar, als es dasjenige war, das er aus allgemeinen, man möchte sagen aprioristischen Erkenntnissen abgeleitet hatte. Einen diesem fast genau entgegengesetzten Eindruck werden wir von seiner Behandlung der Monarchie empfangen, zu der wir nunmehr übergehen.

Neunundzwanzigstes Kapitel.

Die Staatslehre des Aristoteles.
(Die Monarchie.)

Das Lob der Monarchie erklingt in vollen Tönen. Sie heißt die beste aller Regierungsformen.[1] Der ihr gebührende Vorrang erhelle auch daraus, daß ihr Entartungsprodukt, die Tyrannis, die schlechteste derselben sei, wie denn allerwärts das Beste in seiner Verderbnis zum Schlechtesten werde (*corruptio optimi pessima*). Wer kann, wenn er Derartiges vernimmt, daran zweifeln, daß Aristoteles ein überzeugter, ja ein begeisterter Anhänger der Monarchie gewesen ist? Nur ein Bedenken regt sich. Zu welchem Zwecke hat sich wohl der Stagirit mit der Ausarbeitung seiner eigenen „besten Verfassung" so viele Mühe gegeben, wenn eine solche bereits vorhanden war und kaum einer Vervollkommnung im einzelnen, gewiß keiner Umgestaltung im ganzen bedürftig scheinen konnte? Der wirkliche Sachverhalt ist aber dieser. Jene über alles gepriesene Monarchie ist nicht eine solche, welche die Geschichte kennt; es ist im ganz eigentlichen Sinne eine Utopie, ein ort- und zeitloses Gebilde, das, soviel wenigstens Aristoteles weiß, niemals und nirgendwo außer etwa als ein vereinzelter, seltenster Glücksfall tatsächlich bestanden hat. Das begreift man, sobald man die an dieses Königtum gestellten Forderungen ins Auge faßt. Von dem König wird das Außerordentlichste erwartet. Er soll „sich selbst genügen, sich im Besitz

aller Güter und Vorzüge befinden, darum nichts bedürfen oder für sich begehren und lediglich das Wohl der Untertanen erstreben". Dazu stimmen ganz und gar nicht die Eindrücke, die unser Philosoph von den Herrschern seiner Zeit empfangen hat. Das kann uns eine Blumenlese aus seinen auf das Hofleben bezüglichen Äußerungen lehren. „Tugend und Vernunft sind nicht auf Thronen heimisch"; „die Machthaber bedürfen nur zweier Arten von Genossen: skrupelloser Werkzeuge und unterhaltender Gesellschafter" (beinahe möchte man sagen: der *Bravi* und der *Clowns*); „an Anständigkeit stehen die Privatleute den Fürsten nicht nach, sind ihnen vielmehr überlegen".

Doch hier mag ein Einwurf laut werden. Man wird uns vielleicht die Verwendung von Tadelsäußerungen vorwerfen, die sich unterschiedslos auf Herrscher überhaupt, also auf Tyrannen oder Usurpatoren ebensosehr als auf legitime Könige beziehen. Allein Aristoteles selbst hat solch eine reinliche Scheidung nicht erstrebt oder vollzogen. Manche der von ihm bei solchen Anlässen gebrauchten Ausdrücke sind von ganz allgemeiner Art; er spricht von „Regenten", von „Fürsten", von „Machthabern", ohne der Herkunft dieser Macht irgendwie zu gedenken. Jedenfalls vernehmen wir in keiner seiner Schriften ein Wort warmen Lobes für einen zeitgenössischen Monarchen. Es sind lediglich legendarische Könige der Vorzeit oder solche der geschichtlichen Frühzeit, die im Gegensatze zur Gegenwart als „Wohltäter" der Volkes gepriesen werden, wie denn die Grenze zwischen jenem idealen und dem heroischen Königtum die mindest scharf gezogene ist.[1]

2. Ist so der wahre König nur eine jener gottbegnadeten Ausnahmsnaturen, die mit Zeus selbst verglichen werden (vgl. S. 293), so ist es die Aufgabe des jenem Ideal sich von ferne nähernden, für das zeitgenössische Griechenland freilich nicht mehr brauchbaren Königtums: Wache zu halten über die Rechte der Besitzenden sowohl als der Menge, auf daß diese keine kränkende Unbill erleide, jene keine Schädigung erfahren.[2] Derartige Könige sind dereinst auf Grund ihrer Tugend, ihrer Taten oder jener ihres Geschlechtes von den höheren Ständen zur Wahrung ihrer Gerechtsame auf den Thron erhoben worden. Außerdem waren es Kulturleistungen: Staatengründungen, kriegerische Befreiungstaten, die jenen, die sie vollführt hatten, die Königswürde verschafften. Neben dem heroischen wird das (angestammte und darum den Untertanen nicht gegen ihren Willen aufgezwungene) barbarische, das nicht-erbliche, sondern auf Wahl beruhende (Äsymnetentum, d. i. etwa Diktatur, genannte) und endlich das ungemein eingeschränkte, wenig mehr als eine erbliche Feldherrnschaft bedeutende Königtum, das in Sparta zu Hause war, erwähnt. Nach der Ausschaltung der

mehr dem Namen als der Sache nach monarchisch zu nennenden Staatsformen spitzt sich die Frage nach den Vorteilen und Nachteilen des Königtums zu jener nach dem Nutzen oder Schaden der unumschränkten oder nahezu unumschränkten Gewalt eines einzigen zu.

Aus dem dialektischen Kreuzfeuer geht „die beste der Verfassungen" nicht unversehrt hervor. Die Diskussion wird durch die Frage eröffnet, was den Vorzug verdiene: die Herrschaft des besten Mannes oder jene der besten Gesetze.[1] Die Anwälte des Königtums berufen sich auf die Allgemeinheit der Gesetze, die nicht allen Einzelfällen gerecht zu werden vermögen. Dies zugegeben, entsteht die neue Frage, ob diese unvermeidlichen Lücken der Gesetzgebung durch einen, den Besten, oder durch alle, die Gesamtheit, auszufüllen seien. Neben dem wieder auftauchenden Picknickvergleich erscheint ein anderes und, wie uns dünkt, minder anfechtbares Gleichnis: wie eine größere Wassermenge der Verderbnis weniger ausgesetzt ist als eine kleine, so stehe es auch mit einer größeren Menschenzahl im Verhältnis zu einer geringeren. Wie ernst es dem Stagiriten mit diesem Argument ist, ersieht man daraus, daß er es auch im „Staatswesen der Athener" verwendet. Mit Recht, so heißt es hier, behält der athenische Demos gerichtliche Entscheidungen, die früher dem „Rate" zugestanden hatten, nunmehr sich selbst vor; „sind doch die Wenigen durch Geld oder Gunst leichter zu korrumpieren als die Vielen". In der „Politik" sind es die über das Gesetz hinausgehenden Einzelentscheidungen, die der aus allen Freien bestehenden Menge oder aber — da die Menge ihre Befugnis wohl nicht leicht auf diese Entscheidungen einschränken lassen wird — doch wenigstens einer größeren Zahl wackerer Bürger zugewiesen werden. Dem Einwand, daß unter diesen Parteiungen herrschen können, begegnet die Antwort: „Auch sie werden sich, falls sie ebenso trefflich sind wie jener eine, durch die Parteiung zu nichts Schlechtem bestimmen lassen." Die Aristokratie, die Herrschaft nicht allzu weniger Trefflicher, sei somit der Königsherrschaft vorzuziehen. Nur weil es vor alters, zumal in Staaten von beschränktem Umfang, an einer größeren Zahl solcher gebrach, habe man sich von Königen regieren lassen. Historisch richtiger ist wohl die hieran geknüpfte Skizze der politischen Entwicklung. Die Ausbeutung ihrer Machtstellung zu Zwecken der Bereicherung habe die Aristokratien in Oligarchien verwandelt. Je enger eine solche ward, um so mehr sei die Opposition der ihr gegenüberstehenden Menge gewachsen. Die Angriffe auf das Regiment der Oligarchie führten zuerst zur Tyrannis und weiterhin zur Demokratie. Dabei schwebte unserem Philosophen wohl vornehmlich der richtige Gedanke vor, daß die Macht der Menge früher dazu ausreichte, den Anschlag eines Usurpators zu unterstützen, als dazu, ihr eigenes Interesse selbständig zu wahren.

3. Nach dieser geschichtlichen Abschweifung werden die der Monarchie innewohnenden Übelstände aufgezählt.[1] Zuvörderst der wahllose Zufall des Erbgangs! Desgleichen die Gefahr eines Mißbrauches der bewaffneten Macht. Hierauf wird das unumschränkte Königtum naturwidrig genannt, weil es der für Gleiche naturgemäßen Gleichheit widerstreite. Dabei wird stillschweigend und, da es sich um die Monarchie als eine dauernde Institution handelt, mit vollem Recht von überragenden Ausnahmsnaturen abgesehen. Für Gleiche aber sei der Wechsel im Gebieten und Gehorchen eine Forderung des Rechtes; dieser aber setze voraus, daß die höchste Autorität nicht irgendeinem Einzelnen zukomme, sondern vielmehr dem Gesetz. Insofern es aber dabei nötig ist, Einzelnen eine obrigkeitliche Gewalt einzuräumen, seien diese als Hüter und Diener der Gesetze anzusehen. Auch sorge das Gesetz für eine so allgemeine Verbreitung politischer Bildung, daß es im übrigen den Beamten die gerechte Entscheidung der Einzelfälle anvertrauen darf. Desgleichen gebe das Gesetz Verbesserungen Raum, welche die Erfahrung nahegelegt hat. Gesetzesherrschaft sei Vernunft- und Gottesherrschaft; wer den Menschen zum Herrscher einsetzt, der setzt mit ihm auch das Tier ein, das in der Menschenbrust wohnt.

Den Fürsprechern des Königtums wird die Behauptung geliehen, auch der Regent bedürfe des freien Ermessens; ihn unbedingt an das Gesetz binden zu wollen, sei nicht viel anders, als wenn man den Arzt „nach dem Buche" kurieren heiße, wie das innerhalb gewisser Grenzen in Ägypten geschehe.[2] Darauf erwidert Aristoteles: die beiden Fälle sind nicht gleichartig; das Interesse des Arztes fällt mit jenem des Patienten zusammen; anders in der Politik, wo der eine dem andern gar vieles zuliebe und zuleide tut. Wo sich übrigens gegen einen Arzt der Verdacht regt, daß er mit den Feinden des Kranken unter einer Decke stecke, dort wird man eben jene verpönte „Behandlung nach dem Buche" bei weitem vorziehen. Mag übrigens die persönliche Einsicht höher stehen als der Gesetzesbuchstabe, so ist sie doch nicht den eigentlich grundlegenden Gesetzen, den Normen des ungeschriebenen Gewohnheitsrechtes, überlegen. Und wieder: kein Einzelner vermag selbst alles zu übersehen; er wird immer vieler, das Regierungsgeschäft mit ihm teilender Helfer bedürfen; welchen Unterschied macht es nun, ob solch eine Teilung von vornherein besteht oder ob erst der Monarch sie vornimmt? Endlich: besitzt der Wackere als solcher einen Anspruch auf die Herrschaft, so sind doch wahrlich zwei Wackere besser als einer. Die Gegner des Königtums leugnen nicht, daß in vielen Fällen die Entscheidung eine persönliche sein müsse. Nur wollen sie, daß an dieser Entscheidung viele statt eines einzigen teilnehmen. Warum sollte ein Mensch mit zwei Augen und

zwei Ohren, zwei Füßen und zwei Händen mehr wahrnehmen und leisten können als viele mit so viel zahlreicheren Sinnesorganen und Gliedmaßen ausgestattete Personen?

4. Es fällt schwer, an dieser Kette von Argumenten ohne ein Wort der Kritik vorüberzugehen. Sie trifft nicht nur die Monarchie, sondern jede starke, auch freistaatliche Exekutive. Der Begriff der vollziehenden Gewalt ist, wohl darum, weil die Teilung der Gewalten in den griechischen Republiken eine sehr unvollkommene war, im Geiste unseres Philosophen nicht zu genügender Schärfe und Bestimmtheit gediehen. Dieser übersieht ganz und gar die gewaltigen Vorteile der Einheitlichkeit und Stetigkeit des Wollens. Ob die vielen Helfer von dem Oberhaupt der Regierung ernannt und gelenkt werden oder ob sie, über eigene Machtmittel verfügend, neben ihm stehen, das macht in Wahrheit den allergrößten Unterschied. Es ist das der Unterschied zwischen der strammen Verwaltung französischer Präfekten oder preußischer Regierungspräsidenten und dem lockeren Gefüge des heutigen chinesischen gleichwie des altpersischen Reiches mit ihren halb unabhängigen Vizekönigen und Satrapen. Wenn zwei Wackere auch in politischen Dingen stets besser sind als einer, warum sollte dann nicht die vormalige japanische Doppelregierung des *Mikado* und des *Shogun* von vorbildlicher Bedeutung sein? Und doch ist solch ein Doppelregiment allezeit eine geschichtliche Ausnahme geblieben, die zwar in Sparta mit seinem so sehr eingeschränkten Königtum wenig zu bedeuten hatte (hier übrigens von Aristoteles selbst mittelbar getadelt ward), sonst aber wohl nur in Rom und Karthago nicht die allerschwersten Schäden in ihrem Gefolge gehabt hat.[1]

5. Auf diese lange Reihe gegen die Monarchie gerichteter Angriffe folgt nur ein Modikum von Gründen zugunsten des Königtums.[2] Es wird eigentlich nur jener eine, uns schon so wohl bekannte Ausnahmsfall namhaft gemacht, ein durch seine moralischen und intellektuellen Vorzüge alle anderen weitaus überragender Einzelner. „Den Boden für das Königtum — so lautet das Endurteil — bildet demnach eine Bevölkerung, die sich die Herrschaft eines durch Tugend zur Staatsleitung hervorragend befähigten Geschlechtes gefallen zu lassen gewillt ist."

Hier waltet allerdings, den früheren Fassungen desselben Gedankens gegenüber, eine bemerkenswerte Verschiedenheit. Statt von einer einzelnen begnadeten Ausnahmsnatur ist von einer ununterbrochenen Reihe solcher Ausnahmsnaturen, von einem ganzen exzeptionell begabten Geschlecht, die Rede. Konnte aber Aristoteles an die „Tugend" eines Herrscherhauses noch ebenso hohe Anforderungen stellen wie an jene

einer einzelnen, wahrhaft zum Herrscher geborenen Ausnahmsnatur? Oder glaubte er jene Anforderungen darum herabstimmen zu dürfen, weil er voraussetzte, daß sich von den Völkern seiner Zeit nur noch die „von Haus aus zum Dienen geneigteren“ Barbaren auf die Dauer eine Königsherrschaft gefallen lassen würden?[1]

Denn an einem darf jeder Zweifel als ausgeschlossen gelten: der Gedanke an eine Wiederbelebung des Königtums in Hellas selbst lag dem Verfasser der „Politik“ vollständig ferne. Davon, daß ihm die Monarchie als unvereinbar mit den nivellierenden Tendenzen seiner Zeit galt, haben wir bereits gesprochen (vgl. S. 276); noch bedeutsamer ist es, daß er der Erwartung Ausdruck gab, es werde „angesichts des Anwachsens der Städte (und ihrer Bevölkerung) in Zukunft kaum für eine andere als eine demokratische Verfassung Raum bleiben“.[2] Für den Augenblick freilich, da es mit der neuen, durch Alexanders Siege geschaffenen Lage sich abzufinden galt, hat Aristoteles es nicht verschmäht, an diesen den Rat und die Bitte zu richten, „er möge den Hellenen als Protektor, den Orientalen hingegen als Gebieter begegnen“. Nichts weist jedoch darauf hin, daß er eine mehr als vorübergehende Unterordnung Griechenlands unter das „barbarische“ Mazedonien jemals ins Auge gefaßt hat.

Hätte er die Zeichen der Zeit zu deuten verstanden, hätte er geahnt, daß es mit den griechischen Freistaaten zu Ende ging und daß der Monarchie die Zukunft gehörte, er hätte die alten Stadtstaaten nicht mehr als etwas gleichsam Ewiges und mit dem Griechentum Verwachsenes betrachten dürfen. Er aber fuhr fort, seine politischen Doktrinen zum Teil aus Platon zu schöpfen, zum Teil im Schulstreit gegen Platon und die Seinigen umzubilden. Er ist die schon im Gang befindliche, von seinem eigenen Zögling ins Werk gesetzte Verschmelzung des Orients und des Okzidents nicht gewahr geworden und hat seine Landsleute nach wie vor für die von der Natur Bevorrechteten, für die dauernd und ausschließlich zur Freiheit Bestimmten und Befähigten gehalten. All das erteilt uns eine gar ernste Lehre. Wir stoßen auf die Schranken des aristotelischen Geistes, ja wir werden mit heilsamem Mißtrauen gegen den Fernblick gewaltiger Denker überhaupt erfüllt. Des Stagiriten politische Voraussicht steht auf gleicher Höhe mit Alexis von Tocquevilles Voraussetzung, daß die „Gleichheit der Lagen“ (die *égalité des conditions*) die bleibende wirtschaftliche Norm Nordamerikas sei, des Landes, das wenige Jahrzehnte später der Schauplatz einer in der Geschichte beispiellos dastehenden Vermögensanhäufung, die Heimat der Riesenkartelle und der hundertfachen Millionäre geworden ist![3]

Dreißigstes Kapitel.

Die Staatslehre des Aristoteles.
(Die politische Statik.)

Das Haupt- und Mittelstück der „Politik" — Buch IV bis VI — behandelt das, was man in unserer Zeit politische Statik und Dynamik genannt hat. Der letzteren, der Lehre von den staatlichen Wandlungen, zumal von dem Untergange der Staatsformen und den ihrem Schutze dienenden Maßregeln, geht naturgemäß die Darstellung der Staatsformen selbst voran, von denen das Königtum bereits abgehandelt ist. Die Grundgedanken dieser Darstellung sind die nachfolgenden.[1] „Es gibt nicht bloß eine Demokratie oder Oligarchie", sondern eine ganze Anzahl von Varietäten jener Grundformen. Diese Spielarten sind durch den jeweiligen sozialen Zustand der betreffenden Bevölkerung bedingt. Die Staatstheoretiker haben bisher, so viel Treffliches sie auch sonst geleistet haben mögen, darin gefehlt, daß sie diesen Zusammenhang verkannten. Sie haben darum stets nur nach der besten Verfassung *in abstracto*, hingegen nicht nach derjenigen gesucht, die unter gewissen Voraussetzungen für ein gegebenes Volk die zuträglichste, oder doch die beste unter den ihm erreichbaren ist. Neben die absolut gültige Antwort auf jene Frage, die übrigens keineswegs jedes Wertes entbehrt — will doch auch Aristoteles selbst auf solch ein Staatsideal nicht verzichten —, soll die relativ gefaßte treten. Diese aber fällt zusammen mit der Lösung zweier eng verwandter Probleme: welcher Verfassungstypus, bezw. welche Spielart eines solchen, entspricht einem gegebenen Gesellschaftszustand, und welche einzelnen Verfassungsbestimmungen oder Gesetze entsprechen jenem Typus oder jener Spielart?

Die bisherigen Bearbeitungen dieses Gebietes leiden somit nach des Stagiriten Urteil an einem dreifachen Gebrechen. Die reale Mannigfaltigkeit ward vielfach einer abstrakten Einförmigkeit geopfert; die Frage nach dem relativ Besten wurde zugunsten jener nach dem absolut Besten vernachlässigt; endlich sind die Einzelheiten der Gesetzgebung ohne gebührende Rücksicht auf den Typus oder die Varietät der Verfassung, der sie zugehören, beurteilt worden.

Mit dieser Wendung vom Allgemeinen und Abstrakten zum Besonderen und Konkreten geht ein Wechsel der Methode Hand in Hand.

Die dialektischen Turniere treten neben der reicheren Verwendung geschichtlicher Beispiele und einer Fülle praktischer Detailvorschläge zurück. Wir haben vorhin Alexis von Tocqueville genannt. Die soeben gekennzeichnete Wandlung ist derjenigen ähnlich, welche das später geschaffene, stoffsatte Werk dieses Meisters, das *Ancien Régime*, von den vielfach gar dünn gesponnenen Deduktionen der *Démocratie en Amérique* oder doch ihres zweiten Hauptteils unterscheidet. Man darf vermuten, daß auch zwischen der Abfassung, bezw. dem Vortrag der „ersten Untersuchung", auf die Buch IV zurückweist, und dieser ihrer Fortsetzung ein längerer Zeitraum verstrichen ist.[1]

2. Die wirtschaftliche Grundlage der verschiedenen Staatsformen wird nachdrücklich betont.[2] Das bloße Zahlenverhältnis hat eine lediglich sekundäre Bedeutung. Es gebe in einer Stadt 1300 Bürger, von denen 1000 reich und 300 arm sind. Dann würde die Herrschaft der 1000 nicht Demokratie, jene der 300 nicht Oligarchie bedeuten. Die Demokratie bestehe somit in der Souveränität der in der Mehrzahl befindlichen unbemittelten Freien, die Oligarchie in der Herrschaft der die Minderheit bildenden Adeligen und Reichen. Die weitere Differenzierung wird durch ein zoologisches Beispiel beleuchtet. Wie die Zahl und Artung der möglichen Tierformen sich gleichsam *a priori* ermitteln ließe, indem man alle denkbaren Kombinationen der so oder so beschaffenen Organe durchmusterte (ein Mund von dieser Art verbunden mit einem Unterleib von jener Art usw. usw.), so könnte man auch die Elemente, die wir heute die gesellschaftlichen nennen, in beliebiger Weise kombinieren und daraus eine Unzahl von Varietäten ableiten. Als die Hauptmomente der sozialen Differenzierung dürfen aber immerhin Armut und Reichtum gelten, und je nach der Vorherrschaft eines dieser zwei Elemente, von denen tatsächlich das erste zumeist durch die Mehrzahl, das zweite durch die Minderzahl der Bürger vertreten ist. herrscht Demokratie oder Oligarchie. Die Abarten dieser zwei Haupttypen gehen aber auf die feineren gesellschaftlichen Unterschiede zurück, je nachdem nämlich der Demos aus Ackerbauern, aus Handwerkern, aus Handelsleuten, aus Seevolk oder aus Taglöhnern besteht, und je nachdem in der Oligarchie der Reichtum, der Geburtsadel, die Bildung oder die Tüchtigkeit vorwiegt.

3. Eine überaus feine Bemerkung weist auf den Unterschied zwischen einer Verfassungsform und dem Geiste hin, in dem sie gehandhabt wird.[3] Daß die durch staatliche Umwälzungen beseitigten oder wesentlich geschwächten Faktoren „in der Praxis und in den Gepflogenheiten"

ihre Bedeutung behaupten können, daß die Gesinnungen sich nicht mit gleicher Raschheit wie die Gesetze ändern — auf diese bedeutsame und oft übersehene Tatsache hat Aristoteles wohl als der Erste hingewiesen. Eines ist die politische Befugnis eines Standes, ein anderes seine moralische oder soziale Macht. Wie der gesellschaftliche Einfluß des Adels seine staatlichen Vorrechte in Athen überdauert hat — man denke an Nikias oder Alkibiades —, so auch im heutigen England, wo sich die mehr und mehr demokratisierte Verfassung mit dem in der Sitte und Denkart des Volkes wurzelnden Ansehen der Aristokratie noch immer wohl vereinbar zeigt. Stehen doch zur Zeit an der Spitze selbst radikaler Parteien zumeist noch Sprößlinge der alten Landgeschlechter, während sogar das Unterhaus einen gar schwachen proletarischen Einschlag aufweist.

Die oberflächliche Betrachtung der Demokratie erzeuge nicht selten eine arge Täuschung.[1] Der gleiche Anteil aller an der Regierung könne als die volle Verwirklichung des Gleichheitsprinzips erscheinen. Da jedoch die große Masse die Mehrzahl ausmacht und Mehrheitsbeschlüsse den Staat regieren, so wird diese Gleichheitsherrschaft in Wahrheit zu einer Herrschaft des Demos. Die erste Vorstufe derselben bildet die Geltung eines Zensus, aber eines geringen; dieser zunächst steht die Teilnahme aller Unbescholtenen an der Regierung; dann folgt jene sämtlicher Bürger, aber unter der Herrschaft des Gesetzes. Zuletzt herrscht die Menge und nicht mehr das Gesetz, an dessen Stelle Volksbeschlüsse von Fall zu Fall treten. Dadurch wird der Demos zu einem „vielköpfigen Alleinherrscher“. Gleichwie bei einem Monarchen stehen auch beim Demos die Schmeichler, Demagogen genannt, in Ehren. Diese bestimmen das Volk, über alles selbst zu beschließen, und sie verfügen ihrerseits über die Entschließungen des Volkes. Man darf solch einer Demokratie den Charakter einer Verfassungsform absprechen; denn wo kein Gesetz gilt, da gibt es keine Verfassung. Ja man kann weiter gehen. Indem ein derartiger Zustand aufhört, ein verfassungsmäßiger zu sein, hört er — wenn anders Demokratie eine Verfassungsform ist — auch auf, eine Demokratie zu sein.

Einem einigermaßen flüchtigen Leser der „Politik“ mag es bisweilen als eine Begriffsverwirrung, wenn nicht als bloße Willkür erscheinen, daß ihr Verfasser die Teilnahme aller Bürger an den Entscheidungen der Volksversammlung mit der despotischen Willkürlichkeit dieser Entscheidungen, mit dem Mangel an Gesetzesherrschaft in eins setzt. Man kann zu glauben geneigt sein, daß er die uneingeschränkte Teilnahme des gesamten Volkes an der Herrschaft mit dem schrankenlosen Gebrauch derselben verwechselte. Seine wahre Meinung erhellt jedoch aus den Darlegungen, die er den verschiedenen Abarten der Demokratie gewidmet

hat.[1] Mit ausgesprochener Vorliebe behandelt er diejenige, in der eine ackerbautreibende und mäßig begüterte Bevölkerung das Heft in der Hand hat. Dieser fehlt es nicht an ausreichendem Unterhalt, wohl aber an jener Muße, die allein eine starke direkte Beteiligung an der Regierung ermöglicht. Darum läßt man in Staaten dieser Art das Gesetz walten und beschränkt sich auf die unerläßliche Zahl von Volksversammlungen. So steht es auch bei anderen Abarten der Demokratie, bis schließlich die beträchtliche Vergrößerung der Staaten und das Anwachsen ihrer Einnahmen einen Umschwung herbeiführt. Jetzt erst fällt das Regiment der Masse zu, deren Teilnahme an der Regierung dadurch zur Tatsache wird, daß die Mittellosen für den Besuch der Volksversammlung und die Ausübung des Geschworenenamtes Sold empfangen und so die ihnen sonst fehlende Muße gewinnen. Ja eine derartige Menge besitzt in Wahrheit am meisten Muße. Tut doch der Muße der Reichen die Obsorge für ihre eigenen Angelegenheiten Eintrag. Die Unbemittelten dagegen sind an der Ausübung ihrer politischen Rechte durch nichts behindert. Daß nun die in den Vollbesitz der direkt ausgeübten Staatsgewalt gelangte Menge unfähig ist, ihrer wechselnden Laune Zügel anzulegen und der Verführungskunst der Demagogen Widerstand zu leisten — das ist für Aristoteles augenscheinlich eine axiomatische Wahrheit, die er zu begründen kaum der Mühe wert erachtet.

4. Um hier nicht in die Irre zu gehen, tut es not, der anscheinend unbedingten Verurteilung der Demokratie, und zwar in eben der Gestalt, die sie damals zu Athen besaß, andere und weit glimpflichere Urteile des Stagiriten gegenüberzustellen. Während die Tyrannis darum, weil sie die Verderbnis des Besten sei, die schlechteste der entarteten Staatsformen heißt (vgl. S. 297), wird die Demokratie aus verwandten Gründen die erträglichste von diesen genannt und der Oligarchie eine Mittelstellung zwischen beiden eingeräumt.[2] Andere Äußerungen zugunsten der demokratischen Regierungsform sind uns bereits begegnet (vgl. S. 291 und 299). Nicht an Athen denkt unser Philosoph dort, wo er der mittellosen Masse die Neigung zur Plünderung der Bemittelten vorwirft (vgl. S. 289). Enthält doch die Schrift „vom Staatswesen der Athener" nicht ein Wort der Klage über ungebührliche Belastung und Ausbeutung der Reichen. Auch ist der Verfasser der „Politik" darin ganz und gar eines Sinnes mit dem Vertreter der Volkspartei, Demosthenes, daß er die Armenfürsorge zu Athen als unzweckmäßig und unzulänglich, aber durchaus nicht etwa als allzu weitgehend tadelt. Noch beachtenswerter ist es, daß im „Staatswesen der Athener" der persönliche Freund mazedonischer Gewalthaber gelegentlich die „gewohnte Milde"

des athenischen Demos rühmt, der sich übrigens zwar oft genug täuschen und betören lasse, bald aber aus seinem Taumel erwache und seine Verführer zu strafen wisse. Geradezu überschwenglich aber klingt das Lob, das er dem Hochsinn des Demos dort erteilt, wo er dessen Verhalten nach dem Abschlusse des Bürgerkrieges preist. Nicht nur die Amnestie sei damals mit unverbrüchlicher Treue beobachtet, das Angebertum mit rücksichtsloser Strenge niedergehalten worden; das Volk sei auch über die beim Friedensschluß ihm auferlegten Verpflichtungen weit hinausgegangen, indem es sogar die Schuld, welche die besiegte oligarchische Faktion in Sparta aufgenommen hatte, auf sich nahm und so schleunig als möglich abzahlte. So hat denn Aristoteles bei aller Unzufriedenheit mit der Herrschaft der Demagogen den unverwüstlich guten Kern des edel gearteten Volkes keineswegs verkannt. Was er ihm in Wahrheit vorwerfen will, das ist seine Sprunghaftigkeit und jene politische Kurzsichtigkeit, die das Heil der Zukunft so oft dem Vorteil der nächsten Stunde geopfert hat. Neben diesem Mangel an Stetigkeit und Voraussicht hat der rohe Ton, den Gevatter Gerber und Lampenmacher (ein Kleon und Hyperbolos) auf der Rednerbühne eingebürgert hatten, den vornehmen Weltmann zurückgestoßen. So wenig demnach die athenische Demokratie dem Ideal des Stagiriten entsprach, er ist ihr nicht durchaus gram gewesen, und seine heftige Scheltrede hat warme Zuneigung zu dem hart getadelten Volk nicht ausgeschlossen.

5. Auch die Oligarchie durchläuft gleich der Demokratie mehrfache Stadien, bis sie bei der Alleinherrschaft einiger Adelsgeschlechter anlangt — bei einem Regiment, das ganz und gar nicht mehr auf die Förderung des Gemeinwohls abzielt, sondern den persönlichen Vorteil der Herrschenden in gesetzloser Willkür anstrebt.[1] Die Stufen dieses Fortgangs werden bezeichnet erstens durch den Bestand eines Zensus, der jedem Bemittelten den Zutritt zu den Staatsämtern öffnet, ihn aber freilich auch jedem Verarmten wieder verschließt; zweitens durch einen hohen Zensus, wobei der Kreis der auf Grund desselben herrschenden Familien als ein ein für allemal geschlossener gilt und nur dann, wenn infolge von Verarmung eine Familie aus ihm scheidet, eine andere an deren Stelle kooptiert wird; endlich drittens durch die Erblichkeit der Ämter. Die erste Stufe entspricht einer ziemlich gleichmäßigen Verteilung des Reichtums; auf der zweiten schrumpft die Zahl der Berechtigten zusammen; die noch weitere Steigerung dieses Prozesses ist — auf der dritten jener Stufen — zunächst noch mit der Herrschaft des Gesetzes vereinbar; schließlich jedoch wird jenes vierte Stadium — die despotische Herrschaft einer wenig zahlreichen Herrenkaste — erreicht, in welchem man das genaue Gegenstück zur extremen Demokratie zu erblicken hat.

Die „Politie“ oder der eigentliche Verfassungsstaat wird nur in schattenhaften Umrissen gezeichnet.[1] Er soll eine Mischform aus Demokratie und Oligarchie sein. Und zwar finde die Mischung in verschiedenen Beziehungen statt. So soll dafür gesorgt werden, daß die Geschworenengerichte weder, wie in der Oligarchie, vorzugsweise mit Vermögenden, noch auch, wie in der Demokratie, vor allem mit Unbemittelten, vielmehr gleichmäßig mit Angehörigen beider Bevölkerungsklassen besetzt werden. Zur Teilnahme an der Volksversammlung soll nicht, wie in den demokratischen Staaten, schon der Besitz eines ganz geringfügigen, aber auch nicht, wie in den oligarchischen, erst der eines sehr beträchtlichen Vermögens, sondern schon eine mittlere Vermögenslage berechtigen. Die Beamten endlich sollen zwar, wie in Oligarchien, gewählt, nicht erlost werden; dagegen soll die Wählbarkeit, wie in Demokratien, an keinerlei besonderen Zensus geknüpft sein. Daß dieses Zwittergebilde zugleich jener „richtige“ Verfassungstypus sein soll, dessen Entartung die Demokratie darstellt, — in dieser Erhebung einer bloßen Mischform zu dem, was man eine Stammform nennen kann, darf man wohl eine Frucht des aristotelischen Systemgeistes erblicken. Während Platon sich damit begnügt hatte, drei Verfassungstypen anzunehmen, und für jeden dieser Typen seine gute oder gesetzmäßige von seiner schlechten oder gesetzwidrigen Handhabung zu unterscheiden (vgl. II[4] 452f.), geht Aristoteles weiter. Er will die nach seiner Ansicht mißratenen Staatsformen durchweg als Entartungen oder Verderbnisse löblicher Typen betrachtet wissen. Diese Auffassung fand in dem Verhältnis der Tyrannis zum Königtum und der Oligarchie zur Aristokratie eine Stütze. Der Demokratie gegenüber mußte sie versagen und ward nur dadurch gerettet, daß jener „Politie“ genannten Mischform eine höhere als die ihr in Wahrheit gebührende Bedeutung zuerkannt wurde. — Die dritte im Bunde der verfehlten Staatsformen, die Tyrannis, wird als eine nicht auf das Wohl der Untertanen abzielende, vielmehr ausschließlich das eigene Interesse des Herrschers wahrnehmende Gewaltherrschaft eines Einzigen bezeichnet.

6. Als die beste Verfassung, nicht im Sinne eines „Wunschstaates“, eines nur durch ungewöhnliche Glücksfälle oder eine radikale Umgestaltung des Bestehenden zu verwirklichenden Ideals — sondern als die beste Verfassung im praktischen Sinne des Wortes, wird die vom Mittelstande ausgeübte Herrschaft bezeichnet.[2] Der Mittelstand erinnert an die ethische Theorie vom Mittleren, und hier waltet in der Tat der engste, von Aristoteles selbst anerkannte Zusammenhang. Wenn die mittlere Lebensweise die beste ist, so folge daraus, daß auch die mittlere

Ausstattung mit Glücksgütern die wünschenswerteste sein muß. Vor allem darum, weil bei einer solchen der Gehorsam gegen die Vernunft am leichtesten zu erreichen ist. Das Übermaß, gleichwie an Schönheit so auch an Kraft, an Reichtum oder edler Geburt, und ebenso das Gegenteil von alledem: die Bettelarmut, die äußerste Niedrigkeit und Schwäche, all das lasse sich nur schwer der Vernunft dienstbar machen. Das erstere Extrem erzeuge Frevelmut und Übeltaten im großen Stil, das zweite Unehrlichkeit und den Kleinbetrieb des Bösen. Das aber seien die zwei Hauptquellen alles Unrechts.

Es wird des weiteren dargelegt, wie die vom Glück Begünstigten nicht zu gehorchen verstehen — eine Unfähigkeit, die sie schon in der Kinderschule offenbaren —, während die von ihm Benachteiligten in der Unterwürfigkeit zu weit gehen.[1] Das aber ergebe keine staatliche Gemeinschaft, sondern eine Vereinigung von Knechten und Herren, jene von Mißgunst, diese von Geringschätzung erfüllt. Der Mittelstand soll womöglich stärker sein als jedes der beiden Extreme, zum mindesten aber als eines von ihnen. Dann werde er eine Bürgschaft gegen Aufruhr und Umsturz bieten. Gehe doch die Tyrannis ebenso oft aus der extremen Demokratie als aus der ungemilderten Oligarchie hervor. Die größere Stärke des Mittelstandes sei es auch, die Staatswesen von beträchtlicherem Umfang die größere Beständigkeit ihrer Verfassung sichert. Ein Anzeichen dafür, das das mittlere Element das am meisten staatserhaltende sei, dürfe man endlich auch in der Tatsache erblicken, daß die besten Gesetzgeber dem Mittelstand entsprungen sind.

7. Mit diesen Ausführungen war die Erörterung der Frage nach dem Verhältnis politischer Formen zu sozialen Zuständen begonnen. Die Lösung dieses Problems lautet in ihrer allgemeinsten Fassung also: Soll sich eine Staatsform behaupten, so muß das an ihrer Erhaltung interessierte Element dem ihren Umsturz begünstigenden überlegen sein.[2] Die Anwendung dieser Regel erfordere eine weitere Erwägung. Neben der quantitativen gibt es auch qualitative Überlegenheit. Diese verleihen Freiheit, Reichtum, Bildung, Adel; die quantitative Überlegenheit stelle die Kopfzahl dar. Nun kann es geschehen, daß die Qualität auf die eine, die Quantität auf die andere Seite zu stehen kommt. Das wird durch ein Beispiel erläutert. Es mögen die Adeligen oder die Reichen von den Unedlen oder den Armen an Zahl übertroffen werden, aber nicht in so hohem Maße, wie sie selbst in qualitativer Rücksicht das Übergewicht behaupten. Wo nun die Überzahl der Mittellosen durch den qualitativen Vorzug der Gegenseite nicht mehr kompensiert wird, dort ist die Demokratie am Platz, und

zwar diese oder jene ihrer Unterarten, je nach dem Übergewicht des einen oder anderen Volkselementes. So entspricht dem Übergewicht der Ackerbauer die erste oder gemäßigteste, dem Vorherrschen der Handwerker und Taglöhner die letzte oder extremste Form der Demokratie (vgl. S. 306), und ebenso stehe es auch mit den zwischen diesen beiden in der Mitte liegenden Formen derselben. Dort hingegen, wo die qualitative Überlegenheit der Begüterten und Vornehmen größer ist als ihre quantitative Inferiorität, dort wird die Oligarchie an ihrem Orte sein, und zwar je nach der Gliederung des herrschenden Standes die eine oder die andere ihrer Abarten (vgl. S. 307).

Der Ausgleichung der Gegensätze, dieser Hauptaufgabe des auf die mittlere Linie zielenden Gesetzgebers, dienen bisweilen auch Kunstgriffe, welche zwar die Gleichheit der Gerechtsame nicht antasten, deren tatsächliche Ausübung aber teils fördernd, teils hemmend zu beeinflussen bestimmt sind.[1] In der Demokratie empfiehlt Aristoteles, nicht nur die Mittellosen durch Sold oder Diäten, sondern auch die Bemittelten, und zwar durch Strafandrohungen, zur Teilnahme an den Volksversammlungen zu bewegen (vgl. das II[4] 498f. über den Wahlzwang bei Platon Bemerkte). Ist jedoch die Zahl der Besitzlosen unverhältnismäßig größer als die der Besitzenden, so könnte die Diätenzahlung eingeschränkt und nur jenem Teil der Volksmenge gewährt werden, dessen Zahl zu jener der Vermögenderen in einem angemessenen Verhältnis steht; ein anderer Ausweg wäre es, jene überzähligen Vermögenslosen, denen nach dem zuletzt erörterten Vorschlage nur die Diäten entzogen würden, durch das Los von der Teilnahme an der Volksversammlung ganz und gar auszuschließen.

In diesem Zusammenhang wird auch beiläufig auf die Möglichkeit einer Art von Volksvertretung hingewiesen.[2] Es war wohl die Schwerfälligkeit und Ungelenkheit der Massenversammlungen, die dieses Auskunftsmittel an die Hand gab. Danach würde an die Stelle der Volksversammlung — wenigstens was die Mehrzahl ihrer Aufgaben betrifft — eine Körperschaft treten, deren Mitglieder aus den einzelnen Abteilungen des Volkes erwählt oder erlost würden. Ähnliches war in der Tat schon in manchen griechischen Gemeinwesen versucht worden. Insbesondere enthielt, wie Aristoteles selbst angibt, die Verfassung des Milesiers Telekles eine derartige Bestimmung.

Auch den Gedanken, die Vermögenden durch Androhung sonstiger Bestrafung zur Erfüllung ihrer Bürgerpflichten zu verhalten, hat nicht erst der Stagirit ersonnen. Dieser selbst bemerkt, ein solches Verfahren sei in Oligarchien gegen solche üblich, die sich der Ausübung des Geschworenenamtes zu entziehen suchen. Wenn der Philosoph ein derartiges Zwangsverfahren auch in gemäßigte Regierungsformen verpflanzen und

es auch auf die Teilnahme an der Volksversammlung ausgedehnt sehen wollte, so verfolgte er damit wohl eine dreifache Absicht. Es sollte das Gleichgewicht der Macht erhalten; es sollte der den Beratungen durch das Fernbleiben der Vornehmen drohende Entgang an Einsicht und Sachkunde hintangehalten; vor allem aber sollte verhütet werden, daß diese dem Staate schmollend den Rücken kehren, sich ihm innerlich entfremden und gewaltsame Umwälzungen ins Auge fassen. (Ein Teil dieser Gefahren besteht oder bestand doch bis vor kurzem in Nordamerika.)

8. Dieselbe Ausgleichstendenz erzeugt auch in ihrer Anwendung auf oligarchische Staatswesen mannigfache Vorschläge.[1] Der Ratsversammlung soll auch eine gewisse Anzahl vom Demos aus seiner Mitte erwählter Vertreter angehören. Oder es soll die Abstimmung über die von „Vorberatern" oder „Gesetzeswächtern", die dem herrschenden Stande entnommen sind, gefaßten Beschlüsse geradezu der Volksmenge vorbehalten bleiben. Hierbei waltet die Absicht, die Masse (wie vorhin die Vornehmen) dem Staat nicht zu entfremden. Damit jedoch die Macht der Menge kein gefahrdrohendes Maß annehme, stellt Aristoteles mehrfache Schutzmaßregeln zur Erwägung. Entweder es sollen zwar an der Diskussion alle Bürger, an der Entscheidung hingegen nur die Magistratspersonen teilnehmen dürfen, oder das Volk soll zwar berechtigt sein, die Anträge der Behörden anzunehmen (oder abzulehnen), nicht aber, sie durch Gegenanträge zu ersetzen. Solche Gegenanträge soll es zwar ablehnen, dagegen nicht endgültig zum Beschluß erheben dürfen; vielmehr hätte in jedem solchen Falle eine Rückverweisung der Frage an die Behörden stattzufinden. Auf moderne Verhältnisse angewandt, würden diese letzten sehr beachtenswerten Vorschläge etwa folgende Gestalt gewinnen: das Parlament darf die Einheitlichkeit eines Gesetzes nicht durch Amendements antasten; es soll das Gesamtinteresse in wirksamster Weise zu wahren, nicht aber die eigene Unkunde und den eigenen Ungestüm an die Stelle der Sachkunde und der sorgfältigen Überlegung der Behörden zu setzen imstande sein.

9. Wir sind bereits in die Erörterung der Teilung der Gewalten eingetreten. Daß dem Staate drei Hauptfunktionen zukommen, wird nachdrücklich hervorgehoben.[2] Allein die uns so geläufigen Begriffe der Legislative, der Exekutive und der Justiz werden, da die diesen Begriffen entsprechenden Befugnisse im griechischen Staatsleben nur sehr unvollkommen gesondert waren, nicht ohne Anstrengung gewonnen. Das gilt am wenigsten von der „richterlichen" Gewalt, mehr schon von jener, die Aristoteles nicht die gesetzgebende, sondern die „beratende" genannt hat, am meisten indes von der „anordnenden", d. i. der vollziehenden Gewalt. Dieser werden vorerst Ämter aller

Art zugerechnet, darunter auch Priesterämter und das Amt des Choregen, bis schließlich die Einsicht aufdämmert, daß die anordnenden Behörden in strengerem Sinn als alle anderen „Behörden" sind. Die begriffliche Scheidung der drei Gewalten bleibt trotz alledem eine unvollkommene, weil der obersten beratenden Gewalt auch Entscheidungen zugewiesen werden — so jene über Krieg und Frieden, über den Abschluß und die Auflösung von Bündnissen —, die in modernen Staaten (abgesehen etwa von Nordamerika, wo sie auch der Zustimmung des Senates bedürfen) der Exekutive vorbehalten sind, nicht minder solche, die bei uns fast ausnahmslos in die Kompetenz der Gerichte fallen (die Verhängung der Todesstrafe, der Verbannung und der Vermögenskonfiskation). Wenn auch die Behördenwahl den unseren Parlamenten entsprechenden Versammlungen zugewiesen wird (vor denen auch die Beamten nach Ablauf ihrer Amtszeit über ihre Amtsführung Rechenschaft abzulegen haben), so fehlt es hierfür, wenigstens in republikanischen Gemeinwesen der Neuzeit, nicht an allen Analogien.

Mit der Darlegung der Fülle an sich möglicher Formen, in denen die drei Gewalten ausgeübt werden können, verbindet sich wieder die relativistische Fragestellung, welche dieser Modalitäten den verschiedenen Staatsformen gemäß oder zuträglich sind. Das Wichtigste von dem, was in diesem Betracht über die gesetzgebende Gewalt gesagt wird, ist bereits besprochen worden (vgl. S. 309f.). In betreff der Exekutive fragt es sich, wie die Amtspersonen zu bestellen sind: ob durch Wahl oder durch das Los, ferner ob das — aktive oder passive — Wahlrecht, bezw. die Erlosbarkeit, allgemein oder beschränkt sein soll.[1] Auch kann ein Teil der Ämter durch Wahl, ein anderer durch das Los besetzt werden. Den Wahl- oder Erlosungskörper kann einmal die Gesamtheit der Bürger, ein andermal ein Teilverband bilden, wie ein solcher der Stamm und der Gau (die Phyle und der Demos) ist. Es kann ferner ein beschränktes aktives Wahlrecht mit allgemeinem, aber auch mit beschränktem passiven Wahlrecht, überdies jedoch auch mit allgemeiner oder beschränkter Erlosbarkeit verbunden sein (indem nämlich, im letzteren Falle, die Wähler nur zwischen solchen Kandidaten zu entscheiden haben, die aus der Gesamtheit aller, oder aller bestimmten Bedingungen genügenden Bürger ausgelost worden sind). Der Mangel aller Beschränkungen des Wahlrechts, der Wähl- und der Erlosbarkeit sei demokratisch, nicht minder das Nebeneinander durch Wahl und durch das Los besetzter Ämter. Hingegen eigne die Einschränkung des aktiven oder passiven Wahlrechts sowie der Erlosbarkeit der Oligarchie. Ähnliche Unterscheidungen werden schließlich auch in Ansehung der Art und Weise, wie die Mitglieder der Gerichtshöfe bestellt werden, vorgenommen.

Einunddreißigstes Kapitel.

Die Staatslehre des Aristoteles.
(Die politische Dynamik.)

In die statische Betrachtung ist die dynamische gleichsam eingebettet. Beiden gemeinsam ist ein praktischer Gesichtspunkt. Um die Mittel zur Sicherung eines Dauerzustandes zu gewinnen, tut es not, die seinen Bestand bedrohenden Gefahren zu erspähen. Darauf ist das Absehen des Stagiriten gerichtet. Nachdem diese Erkenntnis erzielt ist, kehrt die Untersuchung zu ihrem Ausgangspunkt zurück, indem sie nunmehr erst die Maßnahmen, die dem Verfall, ja dem Untergang der verschiedenen Staatsformen, zuletzt auch dem ihrer Abarten, steuern sollen, des genaueren darlegt. Das ist das, oft verkannte, Band, das Buch VI mit Buch V und beide mit Buch IV verbindet.

Zunächst werden die „Quellen des Aufruhrs" namhaft gemacht, unter denen die mißverstandene Gleichheit (vgl. S. 289) in der Oligarchie nicht minder als in der Demokratie die erste Stelle einnimmt.[1] Die Aufrührer können dreierlei erstreben: eine Änderung der Staatsform, den Sturz der gerade im Besitz der Macht befindlichen Personen; endlich auch bloß die Verschärfung oder Milderung des jeweils herrschenden Regiments. Ein Spezialfall ist das Verlangen nach Umgestaltung eines einzelnen Teiles der geltenden Verfassungsordnung, etwa nach der Einführung oder Abschaffung eines bestimmten Amtes (Königswürde, Ephorat). Schlimmer als die Wirren innerhalb einer Demokratie sind jene innerhalb einer Oligarchie, weil sich hier zum Kampf mit dem Gegner (dem Demos) noch der innere Faktionsstreit zu gesellen pflegt.

Mehr ins einzelne gehend, macht Aristoteles zahlreiche Verhältnisse namhaft, denen bürgerliche Wirren zu entspringen pflegen.[2] Von diesen verdienen zwei besonders hervorgehoben zu werden. Vorerst die ungleichmäßige Entwicklung der Bestandteile eines Gemeinwesens. Diese wird mit dem Wachstum eines Tieres verglichen, dessen Beine — eine echt aristotelische Hyperbel — die Länge von vier Ellen erreicht hätten, während Rumpf und Kopf zusammen nicht mehr als zwei Spannen messen. So könne z. B. auch eine Oligarchie ihre Lebensfähigkeit einbüßen, wenn entweder die Zahl der Unbemittelten unverhältnismäßig zu- oder aber jene der Privilegierten ganz erheblich abnimmt. Ebenso

gefährlich ist die „Ungleichartigkeit“, d. h. die Zusammensetzung des Staates aus allzu wenig homogenen Bestandteilen. Zur Beleuchtung dieses Sachverhaltes dient ein hübsches Bild: wie im Kriege das Überschreiten von Gräben, selbst von ganz kleinen, den Zusammenhalt der Schlachtreihen lockert, so auch jede trennende Verschiedenheit den Zusammenschluß der Bürger. Neben der Stammesverschiedenheit erscheinen hier auch die Verschiedenheiten der Charakterbildung und der geographischen Lage. Seltsam und fast heiter berührt es dabei die Angehörigen moderner Großstaaten, wenn in diesem Zusammenhang die Unterschiede zwischen den Bewohnern Athens und jenen seiner Hafenstadt, des kaum eine Meile entfernten Piräus, betont werden! So ausschließlich verfolgt hier übrigens Aristoteles diesen Gesichtspunkt, daß er darüber seiner eigenen Polemik gegen den die Gesellschaft allzusehr „vereinheitlichenden“ und dadurch den Staat selbst zu einem Individuum herabdrückenden Platon zu vergessen scheint (vgl. II⁴ 403). Allein auch die geschichtliche Tatsache, daß wohlgelungene Koloniengründungen gar häufig dem Zusammenwirken mehrerer Städte und Völkerschaften zu verdanken waren, ist zeitweilig seinem Gesichtskreis entrückt. Fast möchte man sagen, er rechne auf Leser, die seine gelegentlichen Einseitigkeiten zu berichtigen verstehen.

Der Klassifikation der Anlässe, die politische Kämpfe hervorzurufen pflegen, geht das vielsagende Wort voran: „Nicht um kleiner Ziele willen, wohl aber aus kleinen Anlässen entstehen bürgerliche Wirren.“[1] Mit diesem Vorbehalt aber vertieft sich der Stagirit mit erstaunlicher Ausführlichkeit in das Detail solcher Gelegenheitsursachen, wie es Furcht vor Strafe, persönliche Rivalität, eine die Geringschätzung herausfordernde Mißverwaltung, Wahlumtriebe, erlittene Gewalttaten, aber auch Liebeshändel, Erbschaftsstreitigkeiten, zurückgewiesene Heiratsanträge und Familienzwistigkeiten aller Art sind. Die redselige Behandlung dieser Einzelinstanzen, die nicht zu verkennende Freude am Anekdotenhaften, erinnern — vielleicht mehr als sonst etwas in der „Politik“ — an das reiche Kolorit des „Staatswesens der Athener“.

Während es übrigens im allgemeinen die Übermacht eines gesellschaftlichen Faktors ist, die den bürgerlichen Frieden bedroht, so komme doch auch das Umgekehrte vor.[2] Die Wirren brechen mitunter erst dann aus, wenn die beiden Parteien sich ungefähr das Gleichgewicht halten, indem bis dahin die offenkundige Überlegenheit des einen Teils dem anderen den Angriff allzu gewagt erscheinen ließ. In dieser letzteren Lage befinden sich übrigens auch diejenigen, welche die „Gleichheit“ am drückendsten empfinden müssen und Sonderansprüche zu erheben am ehesten berechtigt wären, nämlich die durch ihre Charaktereigenschaf-

ten allen anderen Überlegenen. „Machen sie doch im Vergleich mit der Gesamtheit nur ein gar kleines Häuflein aus!"

2. Es folgt die Einzelerörterung des bisher allgemein behandelten Themas. Die Demagogie, der Hauptfaktor revolutionärer Bewegungen innerhalb der Demokratie, wird in ihren wechselnden Gestalten geschildert.[1] Ursprünglich waren es häufig Heerführer, die auch als Demagogen auftraten und sich dann oftmals auch zu Tyrannen aufgeschwungen haben. Jetzt ist des volkstümlichen Führers wirksamste Waffe die Redekunst. Als ein Heilmittel gegen das Demagogentum wird die Bezirkswahl gegenüber der Listenwahl und somit (so können wir hinzufügen) die Emanzipation kleinerer, zumal ländlicher Volkskreise von der Herrschaft des auf dem Marktplatz versammelten Stadtpöbels empfohlen.

Demagogie begegnet auch im oligarchischen Regiment, insbesondere dort, wo zwar das passive Wahlrecht ein sehr beschränktes, das aktive hingegen ein allen Waffenfähigen oder auch allen Bürgern zustehendes ist. Dort haben die Oligarchen Grund und Anlaß, dem Volke zu schmeicheln. Zum Umsturz führt aber hier ebensooft die Bedrückung der Masse als die immer zunehmende Verengung der Oligarchie, welche die Zahl der Außenstehenden und Unzufriedenen vermehrt.[2] Ja Oligarchen, die mit den maßgebenden Machthabern zerfallen sind, rufen nicht selten das Volk zu Hilfe, oft freilich mit einem Erfolg, der über ihre Absichten weit hinausgeht. Eine einträchtige Oligarchie kann nicht leicht aus inneren Gründen zu Falle kommen. Dagegen bewirkt es der durch schwelgerisches Leben verschuldete Ruin einzelner Oligarchen, daß diese entweder für sich oder für andere, auf deren Erkenntlichkeit sie rechnen, nach der Tyrannis streben — oder auch sich am öffentlichen Gut vergreifen und dadurch mittelbar einen Aufruhr entfachen. Die dem Mißtrauen gegen die Volksmasse oder auch wechselseitigem Mißtrauen der Oligarchen gegeneinander entspringende Verwendung von Söldnern oder auch die Bestellung eines Mittlers zwischen Adelsparteien sind weitere Anlässe des Umsturzes oder der Usurpation. Neben diesen und manchen anderen, mehr zufälligen und persönlichen Ursachen, wie es erlittene Beleidigungen, die Erbitterung über ungerechte Urteile u. dgl. m. sind, wird auch ein, man möchte sagen automatisch, stattfindender Umschwung erwähnt. Ohne daß die Verfassungsform verletzt würde, kann ihr Inhalt ein anderer werden. Damit berührt Aristoteles jene Erscheinung, die ein Staatsrechtslehrer unserer Tage Verfassungs-Wandlung, zum Unterschiede von der Verfassungs-Änderung, genannt hat. So kann das Anwachsen des Volksvermögens und die im Laufe einer langen Friedensepoche eintretende allgemeine Wertsteigerung aller Besitztümer es bewirken, daß der gesetzlich festgestellte Zensus seine ausschließende Kraft verliert

und daß weit größeren Volkskreisen als vordem ein Anteil an den politischen Gerechtsamen gewährt wird.

Hierher gehört auch eine nicht bloß für Oligarchien bestimmte Maßregel, die Aristoteles in der Absicht vorschlägt, einer derartigen, automatisch erfolgenden Herabsetzung — oder auch einer ebenso unberechtigten Erhöhung — des Zensus vorzubeugen. Er empfiehlt eine in regelmäßigen Zwischenräumen vorzunehmende Prüfung des Steuerkatasters zu dem Zwecke, damit der Betrag des Zensus diesem angepaßt, beispielsweise also, falls das gesamte Steuerkapital sich verdoppelt hat, auch die Höhe des Zensus verdoppelt werde.[1] So solle dieser jedesmal dieselbe Quote des Steuerkapitals bilden und von einer Wertsteigerung der Sachgüter oder, was dasselbe besagt, von einer Verminderung des Geldwerts unberührt bleiben, nicht minder von Wertänderungen der entgegengesetzten Art. Ein Einwand liegt nahe. Nichts konnte dem Stagiriten weniger erwünscht sein als ein Zusammenschrumpfen der Zahl der politisch Berechtigten. Eben dies würde aber nicht selten eintreten, wenn die von ihm vorgeschlagene Anpassung des Zensus an das erhöhte oder verminderte Steuerkapital ohne jede Rücksicht auf dessen Verteilung erfolgte. Könnte sich doch auch gleichzeitig eine beträchtliche Vermögens-Konzentration vollzogen haben, also beispielsweise manch ein zehnfacher Millionär an die Stelle von je 100 Hunderttausend-Drachmen-Männern getreten sein. So müßte man denn — so meinen wir —, um die Höhe des Zensus mit den wechselnden sozialen Verhältnissen in Einklang zu setzen, neben der jeweiligen Größe des Volksvermögens auch die Art seiner Verteilung in Rechnung ziehen

Wir kehren zunächst noch zur dynamischen Betrachtung zurück. Einer „Politie“ oder Aristokratie droht die Auflösung vor allem dann, wenn sie selbst gegen die Rechtsgrundlage dieser Verfassungsformen verstößt.[2] Diese Grundlage bildet in der Politie das richtige Verhältnis zwischen der Macht der Menge und dem Einfluß der Vornehmen, in der Aristokratie dasjenige zwischen diesen selben Faktoren und überdies der Bedeutung persönlicher Tüchtigkeit. Eine Verfassung entwickelt sich meist in der Weise, daß die Tendenzen, die in ihr von Anfang an die stärkeren waren, endgültig das Übergewicht erhalten; aber auch ein Umschlag in das Gegenteil kann stattfinden. Neben dem gewaltsamen Umsturz kommt auch die allmählich und unmerklich erfolgende Wandlung in Betracht. Sowie nämlich irgendein Bestandstück der Verfassung aufgegeben wird, wird damit zugleich der Beseitigung anderer und belangreicherer Stücke, ja zuletzt der Auflösung der gesamten Staatsordnung die Bahn geöffnet. Neben den von innen heraus sich vollziehenden Umgestaltungen kommen die durch äußere Einflüsse bewirkten in Betracht.

Eine derartige Beeinflussung übt einmal ein benachbartes, ein andermal ein zwar räumlich entferntes, aber mächtigeres Staatswesen aus. Zahlreiche Beispiele liefert hier die Epoche des peloponnesischen Krieges, in dessen Verlauf Athen allerwärts die Oligarchien, Sparta die Demokratien gestürzt hat.

3. Wie schützen sich nun Demokratie, Oligarchie und Aristokratie vor dem Verfall und dem Umsturz? Vor nichts — so antwortet Aristoteles zunächst — habe man sich in wohlgeordneten Verfassungen mehr zu hüten als vor Gesetzwidrigkeiten, nicht am wenigsten vor kleinen.[1] Denn so schleicht sich unvermerkt das Übel ein, geradeso wie im Haushalt geringe Mehrausgaben, die sich häufen, unversehens das Vermögen aufzehren. Hier wie dort unterliegt das Urteil der Täuschung: „wenn der einzelne Posten klein ist, so ist es auch die Summe". Ferner aber, manch eine Verfassung gewinnt dauernden Bestand weniger durch ihre innere Güte als durch die geschickte Art, in der die Spitzen des Staates die von den politischen Rechten Ausgeschlossenen sowohl als die an ihnen Teilhabenden zu behandeln wissen. Jenen ersparen sie jede irgend vermeidliche Kränkung und Benachteiligung, verleihen vielmehr den Fähigsten unter ihnen sogar das volle Bürgerrecht; mit allen Vollbürgern aber verkehren sie auf dem Fuß demokratischer Gleichheit.

Auch empfiehlt es sich für Oligarchien und Aristokratien, der Demokratie einzelne Einrichtungen zu entlehnen: so die kurze, selbst die nur halbjährige Amtsdauer der Behörden, auf daß alle an die Reihe kommen und zugleich die der langen Funktionsdauer der obersten Behörden entspringenden Gefahren vermieden werden.[2] Ein anderer Gesichtspunkt: bisweilen ist es nicht die Ferne, sondern die Nähe der Gefahren, welche die Verfassungen schirmt. Bewirkt doch die Bedrohung, daß man sich um den Schutz des Bedrohten um so eifriger bemüht. Darum frommt es, den Bürgern solche Befürchtungen einzuflößen; dann werden sie sich um die Verfassung scharen und, einer Tag und Nacht tätigen Wache gleich, auf ihre Erhaltung bedacht sein. Desgleichen gilt es, den Zwistigkeiten innerhalb der führenden Klassen gesetzliche Schranken zu setzen. Auch lasse man keinen Einzelnen allzu rasch und allzu hoch emporsteigen; ist das aber einmal geschehen, so hüte man sich wieder davor, einem solchen seine Macht allzu rasch entziehen zu wollen. Soll nicht die private Lebensführung staatsgefährlichen Unternehmungen den Boden bereiten, so tut eine strenge Überwachung derselben, insbesondere eine solche des Privatlebens der führenden Klassen not.

4. Von neuem tritt uns das spezifisch aristotelische Streben nach Vermittlung der Gegensätze und Abschleifung der Extreme ent-

gegen. Es könne gelingen, in gewissen Maße die Aristokratie mit der Demokratie zu verbinden.[1] Dazu sei es vor allem vonnöten, daß man jede unerlaubte Bereicherung der Beamten aus ihrem Amte hintanhält. Denn die Menge empfindet ihren Ausschluß von obrigkeitlichen Ämtern nicht allzu peinlich; ja die Leute sind es eher zufrieden, ihren Privatinteressen ungestört nachgehen zu können, solange ihnen in Ansehung der Rechtschaffenheit der Beamten jedes Mißtrauen fremd bleibt. Regt sich aber ein solches, dann erwacht in ihnen ein zwiefaches Bedauern: es schmerzt sie der Ausschluß von den Ehren des Amtes sowohl als vom Gewinn der Amtsführung. Gelingt es andererseits, ihr jeden derartigen Argwohn fernzuhalten, dann kann der Masse der Zutritt zu den Ämtern eröffnet werden, ohne daß sie von dieser Einräumung faktisch Gebrauch macht. Die Wohlhabenden aber werden, auch ohne Aussicht auf unlauteren Gewinn, willens und bereit sein, die Ämter zu bekleiden, da sie sich sonst von den Erstbesten regieren lassen müssen.

In der Demokratie gilt es, die Reichen zu schonen; nicht bloß ihr Kapital, sondern auch ihre Einkünfte.[2] Ja man solle weitergehen und sie geradezu daran verhindern, kostspielige, aber unnütze Leistungen, wie es Choregien, Fackelläufe u. dgl. sind, auf sich zu nehmen. In der Oligarchie hingegen müsse man für die Armen vielfache Sorge tragen; so durch die Überweisung von ertragreichen Ämtern, auch durch Beschränkung der Testierfreiheit, damit die Familie des Erblassers nicht verarme, endlich durch das Verbot, daß einer mehrere beerbe. Dasselbe Ziel der Ausgleichung verfolgt der Rat, in jeder Staatsform dem am Regiment minder beteiligten Faktor, somit in der Demokratie den Bemittelten, in der Oligarchie den Mittellosen, einen gleichen oder selbst einen größeren Anteil an den Ämtern einzuräumen, jene ausgenommen, die geradezu der Sitz der souveränen Gewalt sind.

Für die angemessene Besetzung dieser zuletzt genannten Ämter werden drei Erfordernisse namhaft gemacht: Verfassungstreue, die größtmögliche spezifische Leistungsfähigkeit, schließlich Tugend und Gerechtigkeit.[3] Welche dieser Eigenschaften soll dort, wo sie nicht vereinigt anzutreffen sind, den Ausschlag geben? Darüber entscheide die Erwägung, welche von ihnen häufiger, welche seltener zu finden ist. Bei der Ernennung eines Generals z. B. komme es mehr auf das seltene Feldherrntalent als auf die weiter verbreitete Charakterfestigkeit und Verfassungstreue an. Für den Wach- oder Kassendienst hingegen bedürfe es eines höheren als des durchschnittlichen Grades von Rechtlichkeit, während die hierfür erforderlichen Kenntnisse „allen gemein" sind. Die Tugend oder Charakterstärke aber sei darum vonnöten, weil der Besitz von Kenntnissen und die Liebe zur Verfassung in politischen Dingen

so wenig ausreichen, als das Wissen und die Liebe zu sich selbst für die Leitung des Privatlebens genügen.

Wieder kehrt Aristoteles zu seinem leitenden Gesichtspunkt, dem Einhalten der rechten Mitte, zurück.[1] Zumal die Übertreibung einer schon an sich von dem richtigen Mittelmaß abweichenden Verfassungsform verschlechtere diese in fortschreitendem Maße, bis sie zuletzt überhaupt keine Verfassungsform mehr sei (vgl. S. 305). Wichtiger als alles bisher Gesagte sei ein Punkt, um den sich jetzt niemand kümmere, nämlich die Erziehung im Geiste der Verfassung. Im Geiste der oligarchischen oder demokratischen Verfassung erzogen heißt aber nicht, wer lebt, wie Oligarchen oder Demokraten gerne zu leben pflegen, vielmehr wer sein Leben so einrichtet, wie es der Erhaltung der von ihm bevorzugten Staatsform dienlich ist. In Wirklichkeit geschehe aber das Gegenteil. In der Oligarchie leben die Söhne der Machthaber schwelgerisch, während die der Armen durch die ihnen auferlegte Arbeit und Anstrengung Umsturzbestrebungen zugänglich und zugleich zu ihnen befähigt werden. In jenen Demokratien andererseits, die als die allerdemokratischesten gelten, werde unter „Freiheit und Gleichheit" das bloße individuelle Belieben verstanden.

5. Es kommt die Monarchie samt den Ursachen ihres Verfalls und den Mitteln zu ihrer Erhaltung an die Reihe. Vieles von dem bisher über die Freistaaten Gesagten gelte auch für sie. Entspreche doch von den beiden Abarten der Monarchie das Königtum der Aristokratie, während die Tyrannis gleichsam ein Kompositum aus der extremen Oligarchie und der Demokratie sei; unterdrücke sie doch, wie jene, das Volk und trachte dabei, wie diese, die Machtstellung der Hervorragendsten zu untergraben.[2] Der Zuspitzung dieses Gegensatzes dient auch die von geschichtlichen Belegen entblößte, wohl einigermaßen auf Konstruktion beruhende Behauptung, das Königtum sei zum Schutz der höheren Klassen gegen die Masse errichtet worden, während die Tyrannis — und hier steht Aristoteles auf gesichertem historischen Boden — vielfach die Menge gegen die Vornehmen zu schützen bestimmt war. Nicht freilich vor alters, wo die Tyrannis bald aus dem Königtum durch Erweiterung seiner Machtvollkommenheit hervorgegangen, bald aber so entstanden sei, daß Männer, die durch Wahl zeitweilig mit der höchsten Amtsgewalt bekleidet, oder denen in Oligarchien diktatorische Befugnisse übertragen worden waren, die dauernde Alleinherrschaft an sich rissen. Bald wird denn auch die soeben erwähnte Konstruktion verlassen und das Königtum als ein Damm gegen einseitige Klassenherrschaft überhaupt betrachtet.

Die hauptsächlichsten Beweggründe, wie zum Umsturz der übrigen Regierungsformen, so auch zu dem der Monarchie sind erlittenes Unrecht, Furcht vor zu gewärtigenden Übeln, Mißachtung eines unfähigen oder unwürdigen Machthabers u. dgl. m.[1] Nur fügt Aristoteles hier die Bemerkung bei, nicht so sehr durch widerrechtliche Vermögensberaubung bringe der Herrscher die Bürger gegen sich auf als vielmehr durch eine der Überhebung entspringende Verletzung ihres Ehrgefühls, die ihrerseits wieder die verschiedensten Formen annehmen kann, etwa die der Beschimpfung, der körperlichen Mißhandlung, des erotischen Mißbrauchs usw. Eine verschwenderische Fülle geschichtlicher Beispiele wird hierfür beigebracht. Daß auch Philipp von Mazedonien und seine Ermordung durch Pausanias in diesem Zusammenhang erwähnt wird, könnte denjenigen zu denken geben, die einsichtslos genug sind, eine Verherrlichung dieses Monarchen aus dem aristotelischen Werk herauslesen zu wollen. Dort, wo der Ehrgeiz unter den Beweggründen von Verschwörungen genannt ist, wird auch jener besonderen Art von Ehrgeiz gedacht, der es bloß darum zu tun ist, ein gewaltiges Wagnis zu vollbringen oder es auch nur zu versuchen. Unter diese Kategorie wird der syrakusanische Dion gereiht, von dem ein, völlige Gleichgültigkeit gegen den Ausgang seines Unternehmens bekundender Ausspruch angeführt wird (vgl. II[4] 418ff.).

6. Nunmehr werden die das Königtum und die die Tyrannis bedrohenden Gefahren besonders erörtert. Der Sturz auch der Tyrannis erfolgt von außen, wenn er von einem anderen, mächtigeren Gemeinwesen bewirkt wird, in dem eine ihr feindliche Staatsform herrscht; solche Feindinnen der Tyrannis sind die Demokratie, die Aristokratie und das Königtum.[2] Von innen her kommt der Tyrannis das Verderben, sobald die Mitglieder des Fürstenhauses miteinander hadern. Zwei Hauptursachen hat die Feindschaft der Bürger dem Tyrannen gegenüber: Haß und Verachtung. Der erstere ist unvermeidlich, aber erst das Hinzutreten der zweiten hat zumeist den Sturz des Tyrannen herbeigeführt. So haben die Gründer der Gewaltherrschaft sie in der Regel auch zu bewahren vermocht; die Nachfolger aber, die ihr Genußleben verächtlich gemacht hat, wurden ihrer gewöhnlich verlustig. Es wird erwogen, ob der Haß oder der Zorn den wirksameren Beweggrund zum Sturz eines Tyrannen abgebe. Der Zorn dränge allerdings mit unmittelbarer Gewalt zum Handeln, allein der ihm eigene Mangel an Überlegung mache ihn im ganzen weniger gefährlich.

Das Königtum wird am seltensten von einer auswärtigen Macht gestürzt, daher es langlebig ist. Vielmehr liegen die Ursachen seines Unterganges zumeist in ihm selbst.[3] Dieser erfolgt auf zwiefache Weise:

durch Zerwürfnisse innerhalb der Dynastie oder durch den Versuch, die Regierung despotischer zu gestalten. Allein zur Zeit entsteht überhaupt keine neue Königsherrschaft mehr. Seien doch die Unterschiede zwischen den Bürgern volkreicher Gemeinwesen vergleichsweise gering und fehle es somit in ihnen an Individuen, die so entschieden über alle anderen hervorragen würden, daß sie bei diesen jene willige Unterordnung, die zum Wesen des Königtums gehört, zu finden vermöchten (vgl. S. 276 und 302). Hier darf man über des Philosophen Blindheit für die herannahende, ja schon im Gang befindliche geschichtliche Wandlung staunen. Spricht er doch, als ob Hellas am Ausgang statt am Beginn eines monarchischen Zeitalters stünde. Und der so sprach, war der Lehrer Alexanders, der Freund Antipaters (vgl. S. 21) und ohne Zweifel auch mancher anderen von Alexanders Feldherren, die nach dessen Tode die Welt unter sich geteilt haben. Man möchte sagen: Aristoteles hat mit der Monarchie zu Tische gesessen, ohne sie gewahr zu werden. Man antworte nicht, der Stagirit denke nur an Griechenland, nicht an die dieses umgebenden Länder. Haben doch zu den Untertanen der Ptolemäer, der Seleukiden, des Lysimachos gar viele Griechen gehört. Und wenn in Hellas selbst keine neue Monarchie entstand, so ist doch seine dauernde Beherrschung durch das monarchische Mazedonien eine Tatsache, die, wenn nicht dem Wortlaut, so doch dem Geist des aristotelischen Ausspruchs aufs entschiedenste widerstreitet. Auch das geht nicht an, die Monarchien der Diadochen unter die Kategorie der Tyrannis eher als unter die des Königtums zu reihen. Eine derart auf Kontinuität abzielende, mit Herkommen und Überlieferung so ernstlich rechnende und darum so langlebige Monarchie, wie es die der Ptolemäer war, widerspricht ganz und gar dem Bilde, das Aristoteles sich von der Tyrannis gemacht hat: eine auf List und Gewalt aufgebaute Regierung, die darum ebenso kurzlebig wie das Königtum dauerhaft und schwer zerstörbar sei. Doch sollte noch ein Zweifel übrig bleiben: völlig ausschlaggebend ist die unermüdliche Sorgfalt, die der Philosoph an die Ausarbeitung von Verbesserungsvorschlägen für die freistaatlichen Verfassungsformen wendet. Wie wäre ihm derlei in den Sinn gekommen, wenn er geahnt hätte, daß es mit alledem zu Ende gehe, daß die republikanischen Formen bald nur mehr einen winzigen, lediglich munizipalen Inhalt bergen werden? Bei so gewaltigen Irrtümern großer Geister zu verweilen, ist überaus ersprießlich. Flößen sie uns doch ein gar heilsames Mißtrauen ein. Wer weiß, wie sehr große und kleine Geister zur Zeit gleichmäßig irren, wenn sie die mit eifrigstem Bemühen erstrebten und fast durchgängig erfolgreich erkämpften Institutionen der Gegenwart, das allgemeine Stimmrecht z. B., für mehr als eine Durchgangsphase der geschichtlichen Entwicklung halten?

7. Den Ursachen des Untergangs der Monarchie werden die ihrer Erhaltung dienenden Mittel gegenübergestellt. Ein Hauptmittel zur Sicherung des Königtums sei der maßvolle Charakter der Herrschaft.[1] Zur Erhaltung der Tyrannis aber führen zwei ganz und gar entgegengesetzte Wege. Der erste ist der herkömmliche und von den meisten Tyrannen beschrittene. Es gilt hierbei, die Untertanen mit wechselseitigem Mißtrauen zu erfüllen, sie zur Ohnmacht zu verdammen und ihren Hochsinn zu verkümmern. Diesen Zwecken diene das Verbot der Männermahle, der Klubs, kurz alles dessen, was die Menschen einander näher bringt und ihr Zusammenwirken erleichtert; desgleichen die Förderung des Spähertums, die Verhetzung der Bevölkerungsklassen, die Aussaugung des Volkes — ein Gesichtspunkt, von dem aus, doch wohl sehr einseitig, die großen Bauten der Tyrannen betrachtet werden. Es folgt das treffende Wort, das noch mehr als der Rest dieser Darlegung auch für allen Cäsarismus und Napoleonismus zutrifft: „Der Tyrann ist ein Kriegsanstifter", und zwar in der Absicht, die Untertanen zu beschäftigen und ihnen einen Führer unentbehrlich zu machen. Hier wird der Wunsch, die Einbildungskraft des Volkes zu beeinflussen, das Streben nach *Gloire*, vom Verstandesmenschen Aristoteles wohl mit gleichem Unrecht vernachlässigt, wie unmittelbar vorher bei der Besprechung der mächtigen, von Tyrannen errichteten Bauwerke ihr Verlangen nach Mehrung ihres *Prestige*. Gleichwie der extremen Demokratie, so sei auch der Tyrannis Weiberherrschaft und Sklavenfrechheit willkommen — zwei Klassen, von denen dem Fürsten so wenig als den Demagogen irgendeine ernste Gefahr droht. Endlich liebe es der Tyrann, sich mit schlechten Leuten zu umgeben, noch mehr mit Fremden als mit Einheimischen, während er in jedem Mann von freimütigem Wesen und würdevoller Haltung zugleich eine Bedrohung und eine Schmälerung seiner Macht erblickt.

Die Artung des zweiten Weges läßt sich aus den Ursachen entnehmen, die den Verfall des Königtums herbeizuführen geeignet sind.[2] Ist diesem die Umbildung ins Tyrannische verderblich, so muß der Tyrannis die Umbildung in das echt Königliche heilsam sein — unter der Voraussetzung freilich, daß die Macht des Fürsten, seine Herrschaft auch gegen den Willen des Untertanen aufrecht zu halten, unversehrt bleibt. Denn gibt die Tyrannis auch dies auf, so gibt sie sich selbst auf. Im übrigen aber frommt es solch einem Herrscher, teils wahrhaft wie ein König zu handeln, teils doch die Rolle eines solchen mit Glück zu spielen. Das bezieht sich vor allem auf die Verwendung der öffentlichen Gelder. Ein kluger Monarch wird nicht, was das Volk in harter Arbeit erworben hat, an Günstlinge aller Art, an Hetären, Fremde, Künstler usw. verschwenden: er wird sogar nach dem Vorbild einiger Tyrannen über die Einnahmen

und Ausgaben öffentlich Rechnung legen. Ferner wird er mehr Ehrfurcht als Schrecken zu verbreiten trachten. Darum darf er sich keine Blößen geben, weder er selbst noch seine Umgebung, und dies gilt insbesondere auch für die Frauen seines Hauses. Es wird ihm Mäßigung in körperlichen Genüssen jeder Art, vor allem aber die Wahrung des guten Scheins empfohlen. Denn nicht ein Wacher und Nüchterner, sondern ein Schlafender und ein Trunkener fordere die Geringschätzung und den Angiff heraus. Auch Gottesfurcht möge der Tyrann zur Schau tragen, wodurch er Vertrauen in seine Gerechtigkeit erwecken und vor Anschlägen auf seine von den Göttern behütete Macht abschrecken wird. Doch darf das freilich nicht auf läppische Art geschehen. Desgleichen gelte es, verdiente Untertanen auszuzeichnen, so daß sie auch von freien Mitbürgern keine höheren Ehrungen zu erwarten haben. Und während der Monarch die Erteilung solchen Lohns sich selber vorbehält, soll er die Verhängung von Strafen anderen Behörden, vor allem den Gerichtshöfen, überlassen. Vor zwei Äußerungen der Überhebung habe der Tyrann sich vor allem zu hüten: vor der Entehrung von Bürgern durch körperliche Züchtigung und durch Erzwingung des Liebesgenusses. Erzeugt er dennoch hier und da den Eindruck, einen Bürger zu verunehren, so müsse dieser durch anderweitige der Bürgerschaft erzeigte Ehrungen vollauf ausgeglichen werden.

Am besten steht es für den Tyrannen, wenn beide Hauptklassen der Gesellschaft in seiner Regierung ihr Heil erblicken.[1] Vor allem freilich muß er die mächtigere Gruppe an sich zu fesseln wissen. So wird seine Obmacht gesichert, und er braucht nicht zu unliebsamen Maßregeln, wie es Sklavenfreilassungen oder die Entwaffnung der Bürger sind, zu greifen. Alles in allem möge der Tyrann sein Regiment als ein patriarchalisches und vormundschaftliches erscheinen lassen, er soll alles Übermaß meiden, die Vornehmen durch Leutseligkeit, die Menge durch volksfreundliche Maßregeln zu gewinnen suchen. So wird sein Thron ein einigermaßen befestigter, sein eigener Charakter ein zum mindesten halb tugendhafter sein. Schließlich liefert eine historische Übersicht die Probe auf die Richtigkeit dieser Betrachtungen.

8. Das sechste Buch der „Politik“, das augenscheinlich den Schluß des ganzen Werkes zu bilden ursprünglich bestimmt war, enthält demgemäß begreiflicherweise nicht wenige zusammenfassende Wiederholungen, die uns nicht zu beschäftigen brauchen. Eigentümlich sind ihm manche allgemeineren Formulierungen von Gedanken, die vorher in eingeschränkterer Fassung ausgesprochen waren. So die Mahnung, nicht nach äußerster Folgerichtigkeit zu streben, und nicht alle Züge, die eine Staatsform

21*

kennzeichnen, in jeder Verfassung dieser Art insgesamt vereinigen zu wollen.[1] Desgleichen: „nicht das ist demokratisch oder oligarchisch, was den Staat noch demokratischer oder oligarchischer macht, als er ohnehin schon ist, sondern was ihn seine demokratische oder oligarchische Regierungsform länger bewahren läßt". Man wird an J. S. Mills tiefsinniges Wort erinnert, es sei keine entscheidende Empfehlung für eine vorgeschlagene politische Maßregel, daß sie aus dem Prinzip der jeweiligen Regierungsform fließt. Weit eher spreche die Präsumtion zugunsten von Anstalten, die danach angetan sind, die mit jeder Staatsform untrennbar verknüpften Nachteile zu mildern. Das weise Streben nach einer Mischung der Verfassungsformen, das Aristoteles von Platon ererbt hat, verdichtet sich hier zu bestimmten Vorschlägen. Die Ausschließlichkeit des demokratischen Rechts dcr bloßen Kopfzahl wird ebenso wie jene der oligarchischen Bevorrechtung des Reichtums nochmals *ad absurdum* geführt (vgl. S. 289f. und 292f.). Könne doch das erstere Prinzip zur Spoliation der reichen Minderheit, das letztere in dem Falle einer extremen Vermögenskonzentration geradeswegs zur Tyrannis führen.

Einen Ausweg eröffnet das ständische oder Kurienprinzip, das zweierlei Anwendungsarten zuläßt.[2] Für die Wahl von Beamten und Richtern wird ein dem preußischen Klassenwahlsystem genau entsprechender Vorgang empfohlen. Die Gesamtheit der Höchstbesteuerten soll eine ebenso große Zahl von Wahlmännern beistellen wie jene der minder hoch Besteuerten. So beispielsweise die obersten 500, deren Steuerleistung jener der übrigen 1000 gleichkommt, nicht weniger als diese. Auf die Entscheidungen der Volksversammlung aber bezieht sich die folgende Anwendung desselben Grundsatzes. Auch sie sei in jene zwei Steuerklassen oder Kurien zu spalten, und es solle nur das als von ihr angenommen gelten, was die Zustimmung beider Teile gewonnen hat. Im Falle mangelnder Übereinstimmung zwischen den zwei Kurien aber solle jenes Votum das entscheidende sein, hinter dem die größere Steuerleistung steht. Um dies zu ermitteln, verbinde man mit der Stimmenmehrheit der einen die ihr beipflichtende Minderheit der anderen Kurie und sehe zu, welche Partei das Übergewicht besitzt: ob A (Majorität der einen Kurie) + b (Minorität der andern) oder B + a. Ein formales Analogon bieten hierzu die österreichisch-ungarischen Delegationen, die zur Behebung eines durch mehrfachen Nuntien-Wechsel nicht beseitigten Widerstreits zu einer gemeinsamen Abstimmung zusammentreten. Bei dieser ist natürlicherweise der Stimmenzuwachs, den die Mehrheit der einen Körperschaft durch eine Minderheit der anderen gewinnt, gleichfalls von ausschlaggebender Bedeutung. Ein Umstand unterscheidet jedoch die beiden Fälle. Bei der gemeinsamen Abstimmung der beiden Delegationen werden die Stimmen

einfach gezählt, bei der von Aristoteles empfohlenen Regelung hingegen gleichsam gewogen. Damit nämlich die von ihm geäußerte Absicht erreicht werde und nicht die Mehrzahl der Stimmen schlechtweg, sondern das Übergewicht an Besitz oder Steuerkapital den Platz behaupte, konnten, um bei dem obigen schematischen Beispiel zu bleiben, erst 100 Stimmen der zweiten Klasse soviel wie 50 der ersten gelten. Doch so schwierig auch die Ermittlung der richtigen Prinzipien der Gleichheit und Gerechtigkeit ist, noch weit schwieriger sei es, die jeweiligen Machthaber zu ihrer Verwirklichung zu bewegen, „da allezeit nur die Schwächeren, nie aber die Überlegenen, sich um Gleichheit und Gerechtigkeit ernstlich kümmern."

9. Die Schlußpartie des VI. Buches ist vorwiegend Erörterungen über die Statik der einzelnen Abarten der verschiedenen Staatsformen gewidmet. An das Lob der ländlichen Demokratie, deren Bild am meisten an die Urkantone der Schweiz und an die Unionsstaaten *in old colonial times* erinnert, wird die Lobpreisung einiger vor alters üblichen Einrichtungen geknüpft, die jenen gesunden Zustand zu verewigen bestimmt waren.[1] So das Verbot eines Mehrerwerbs von Grundbesitz, überhaupt oder doch (nach solonischem Vorbild) in der Nähe eines städtischen Zentrums, desgleichen dasjenige des Verkaufs der ursprünglichen Landlose sowie der Belastung ländlicher Anwesen über ein gewisses Maß hinaus, endlich eine derartige Verteilung von Grund und Boden, daß auch dem Armen ein Minimum von Grundbesitz verbleibt — ein Minimum, das dann auch ohne Schaden zur Bedingung seines Anteils an den politischen Gerechtsamen gemacht werden kann. Weit ungünstiger werden jene Demokratien bewertet, deren Bevölkerung sich vor allem gewerblich oder kommerziell betätigt. Die letzte und äußerste Form der Volksherrschaft zu ertragen, sei nicht Sache jedes Gemeinwesens. Um sich zu erhalten, bedürfe sie — das ist wohl im Hinblick auf Athen gesagt — ganz besonders kluger Einrichtungen und ihrer Eigenart angepaßter Sitten. Vom Standpunkt dieser extremen Demokratie aus wird es nicht mißbilligt, daß man, um die Masse zu stärken, die Zahl der Bürger so weit als notwendig durch die Heranziehung von Bastarden und Halbbürtigen vermehre. Als Vorbild gilt Kleisthenes mit seinem Bemühen, alle Klassen zu verschmelzen und die Trennungslinien der alten Verbände zu durchkreuzen (vgl. II[4] 30f.). Dem gleichen Zwecke dient die Konzentration der Heiligtümer durch Verringerung ihrer Zahl und durch Erhebung mancher Sonderkulte zu allgemeinen Volkskulten. Wie der Tyrannis, so frommt auch dieser Demokratie die größere Ungebundenheit von Frauen und Sklaven gleichwie jene des Privatlebens überhaupt.

Aristoteles wendet sich zur Bekämpfung jener Mißbräuche, die dem dauernden Bestande der extremen Demokratie den größten Eintrag tun.[1] Dahin gehört die Vermögenskonfiskation zugunsten des Staates oder Volkes. Das Eigentum der Verurteilten möge vielmehr den Göttern verfallen sein. Dadurch würde nicht die abschreckende Kraft der Strafe, wohl aber der Anreiz zu Verurteilungen vermindert werden. Politische Prozesse sollten so selten als möglich geführt, die Erhebung leichtsinniger Anklagen sollte streng geahndet werden. Da in Demokratien dieser Art Diätenlosigkeit nicht wohl durchführbar sei, so erstrebe man Ersparnisse durch tunlichste Einschränkung der Zahl der Volksversammlungen gleichwie durch möglichst kurze Tagungen der aus zahlreichen Geschworenen zusammengesetzten Gerichtshöfe. Die letztere Maßregel werde übrigens auch der Rechtspflege selbst, an der dann auch die Wohlhabenden eher teilnehmen werden, zugute kommen. Die zur Zeit — wir müssen hinzudenken: in Athen — übliche Verteilung der Überschüsse des Staatshaushaltes unter das Volk wird mit der Füllung des Danaïdenfasses verglichen. Was im Interesse der Demokratie, die es vor Verderbnis zu schützen gilt, und mittelbar auch in dem der Reichen selbst, not tut, sei dauernde Hilfe. Es werde den Dürftigen, mit abwechselnder Berücksichtigung der verschiedenen Volksteile, je ein kleines Kapital gewährt, das den Erwerb eines Gütchens, den Beginn eines Geschäftsbetriebes oder einer Pachtwirtschaft ermöglicht.

10. In der ersten und besten Abart der Oligarchie soll es Abstufungen des Zensus geben, einen niedrigeren für die geringeren, einen höheren für die bedeutsameren Ämter.[2] Dadurch soll die Zahl der vom Regiment ganz und gar Ausgeschlossenen möglichst vermindert werden, geradeso wie es in der Demokratie galt, auch die höheren Klassen nach Tunlichkeit zur Teilnahme an der Regierung heranzuziehen. Die zunächst sich anschließende Abart dieser Verfassungsform müsse in ähnlichem Geiste, wenngleich mit etwas stärkerer Anspannung des oligarchischen Prinzips, eingerichtet werden. Die der extremen Demokratie gegenüberstehende, der Tyrannis sich nähernde Herrschaft einiger Adelsgeschlechter endlich bedürfe, eben weil sie die schlechteste Form der Oligarchie darstellt, der größten Sorgfalt, genau so wie kränkliche Leiber oder schlecht gebaute Schiffe ängstlicher als andere vor Gefahren zu behüten sind.

Auch die Besprechung der verschiedenen Waffengattungen und Verwaltungsbehörden verrät jenes uns schon so wohl bekannte Streben des Stagiriten nach Ausgleichung der Gegensätze.[3] Wenngleich der Reiter-Dienst und jener der Schwerbewaffneten naturgemäß den Reichsten bzw.

den Bemittelteren zufällt, die große Menge aber die Bemannung der Flotte und das leichte Fußvolk liefert, so sollen doch auch Söhne der Oligarchen den letzteren Dienst erlernen, um das Übergewicht der Leichtbewaffneten im Fall eines Bürgerkriegs hintanzuhalten. Der Aufnahme von Leuten aus dem Volke in die oligarchische Bürgerschaft dienen verschiedene Maßregeln, darunter die nach dem Beispiel Massalias zu treffende Auswahl der Würdigsten sowohl aus dem Kreise der durch den Zensus Bevorrechteten wie auch aus jenem der sonst von diesen Vorrechten Ausgeschlossenen. Um hingegen wieder die Masse von den wichtigsten Ämtern fernzuhalten, mögen an diese beschwerliche und die Mißgunst entwaffnende Leistungen geknüpft werden, wie es kostspielige Antrittsopfer und vornehmlich die Aufstellung von Weihgeschenken und die Errichtung von Bauwerken sind, die der Stadt zur Zierde gereichen. Andere Vorkehrungen sollen die mit der Vollstreckung gerichtlicher Urteile und mit der Vollziehung sonstiger polizeilicher Aufgaben verknüpfte Unpopularität gewisser Beamter vermindern und dadurch dem Widerstreben der wertvollsten Elemente der Bürgerschaft gegen die Übernahme solcher Ämter vorbeugen helfen. Dahin gehört vor allem die strenge Scheidung der eine Strafe verhängenden und der mit dem Strafvollzug betrauten Behörde, desgleichen die kurze Amtsdauer der letzteren, sowie die Vermeidung jeder Kumulierung derartiger unliebsamer Funktionen. So grell und greifbar wie hier zeigt sich wohl sonst nirgendwo der Kontrast zwischen dem starken und ständigen, von der Exekutive ernannten und beschützten Berufsbeamtentum der Gegenwart und seinem schwächlichen, direkt von Volkswillen und Volksgunst abhängigen antiken Widerspiel.

Zweiunddreißigstes Kapitel.

Die Staatslehre des Aristoteles.

(Die Kritik der Staatsideale und der Idealstaaten.)

Wir werden der ursprünglichen Absicht des Stagiriten gerecht, indem wir seine Kritik der Staatsideale Anderer seiner eigenen unvollendet gebliebenen Konstruktion eines solchen unmittelbar voranschicken (vgl. 266). Einen Teil dieser Kritik haben wir bereits vorweggenommen (vgl. II[4] 402ff.). Wir sahen Aristoteles die Schwächen des platonischen Güter- und Familien-Kommunismus mit sicherer Hand aufdecken.

Intensitätsmangel — in dieses eine Wort können wir jene Kritik zusammenfassen.[1] Mangel an Intensität der durch ihre Ausdehnung über so weite Kreise verwässerten Verwandtenliebe und, was fast mehr bedeutet, Mangel an Eifer und Sorgfalt in der Verwaltung von Gütern, die das Eigentum aller und darum keines Einzigen sind. In neuer Gestalt würde die alte Erfahrung aufleben, daß man von vielen Dienern schlechter als von wenigen bedient wird. Streitigkeiten und Gehässigkeiten, wie sie innerhalb einer vorübergehenden Reisegemeinschaft so leicht ausbrechen, würden sich bei solch einer dauernden Lebensgemeinschaft in erhöhtem Maß einstellen. Die völlige Gleichheit der Leistungen und Genüsse würde bald als eine Schimäre erkannt werden. Auch wäre mit der Abschaffung des Privateigentums eine Quelle unsäglicher Freuden, wie die berechtigte Selbstliebe sie mit sich bringt, aber auch von Liebesdiensten aller Art verstopft, die man Freunden, Bekannten, Gästen so gern zu erweisen pflegt. Selbst der Übung zweier Tugenden, der Enthaltsamkeit und der Freigebigkeit, wäre der Boden entzogen. Der „schöne Schein“ aber, der das platonische Ideal umgibt, entspringe zum Teil daraus, daß man den Blick auf die dem Sondereigentum entkeimenden Übel richtet und dabei übersieht, daß es an derartigen Zwistigkeiten, Prozessen u. dgl. m. auch bei gemeinschaftlichem Besitz, unter Handelsgesellschaftern z. B., keineswegs gebricht. Eine Täuschung erwächst hierbei daraus, daß man die minder zahlreichen Fälle der letzteren Art mit den zahllosen der ersteren vergleicht, ohne darauf zu achten, daß bei der so viel geringeren Häufigkeit des Gemeineigentums auch die Anlässe zu den aus ihm entspringenden Streitigkeiten um ebensoviel seltener sein müssen. Eine andere Wurzel des Irrtums liege im Doppelsinn der Worte. Alle, so will es Platon, sollen dasselbe mein und dein nennen. Eines aber ist das Mein, welches ausschließlichen Besitz, ein anderes jenes, das bloß einen minimalen Anteil an einem gemeinsamen Besitz bezeichnet.

Unter den „vielen Mißlichkeiten“, welche der eheliche Kommunismus in seinem Gefolge hätte, werden einige hervorgehoben.[2] Trotz aller Vorsichtsmaßregeln würden sich die wirklichen Verwandtschaftsbeziehungen oft, zumal durch die Ähnlichkeit der Kinder mit den Eltern, verraten; vollends könnte beim Aufsteigen begabter Kinder aus der niedrigen in die höhere Kaste deren Herkunft kaum unbekannt bleiben. Soweit aber die Abstammung der Bürger wirklich unbekannt bliebe, würde nichts hindern, daß Tötungen, Mißhandlungen, auch Buhlschaften unter den nächsten Blutsverwandten in einer aller Pietät hohnsprechenden Weise Platz greifen.

2. In der Kritik der „Gesetze“ berührt uns nichts so wundersam als der Ausruf des Erstaunens über die Größe des von Platon gefor-

derten stehenden Heeres. 5000 Mann — mit dem dazu gehörigen Troß! (vgl. S. 250).[1] Wie soll der Staat solch eine Unzahl von Nichtstuern ernähren? Dazu bedürfte es eines Landes von der Ausdehnung und Fruchtbarkeit Mesopotamiens. Der zweite Vorwurf geht dahin, daß Platon die Volksvermehrung ungeregelt lasse. Ohne solche Regelung werde aber alle Nivellierung des Vermögens nutzlos bleiben. Auch könne Platons Parzellierungsverbot die Lage nur zu ungunsten der Überzähligen verschlechtern. Auf seine Kosten wird der Korinther Pheidon gerühmt, der die Erhaltung einer gleichen Bürgerzahl und einer gleichen Zahl von Hausständen selbst bei ursprünglich ungleicher Größe der Landlose erstrebt hat. Derselbe Tadel wie Platon trifft einen anderen Reformator, Phaleas von Chalkedon (vgl. I[4] 340), der bei ähnlicher nivellierender Tendenz jene Vorsichtsmaßregel gleichfalls vernachlässigt habe. Auch komme es nicht so sehr auf die Gleichheit als auf das rechte Maß des Besitzes an. Man sei übrigens geneigt, die heilsame Wirkung der Vermögensgleichheit zu überschätzen. Die größten Verbrechen werden nicht aus Not, sondern um des Überflüssigen willen begangen. Niemand habe nach der Krone gegriffen, um sich vor Kälte (oder Hunger) zu bewahren! Auch fromme die bloße Vermögensgleichheit darum wenig, weil die „feineren Leute“ sich zu mehr als bloßer Gleichheit berechtigt glauben. Das Heilmittel liege nicht sowohl im Nivellieren als darin, daß man die Besseren dazu bringt, nichts vor anderen voraus haben zu wollen, die Schlechteren dazu, nichts voraus haben zu können.

3. Anläßlich der sehr eingehenden kritischen Darlegung der Reformvorschläge des Hippodamos (vgl. I[4] 340f.) wird das allgemeine Problem berührt, inwieweit man das Bestehende durch Neuerungen anzutasten berechtigt sei.[2] Den Reformlustigen werden unverächtliche Argumente geliehen. Primitive Sitten und Einrichtungen müssen vielfach roh, unvollkommen, ja kindisch sein. Dafür werden schlagende historische Belege beigebracht. Auch auf anderen Gebieten der menschlichen Praxis: in der Heilkunst, in der Gymnastik usw., habe sich die Notwendigkeit fortschreitender Verbesserungen ergeben; warum nicht ebenso in der Staatskunst? Trotz alledem empfiehlt Aristoteles, bei politischen Neuerungen „große Behutsamkeit“ walten zu lassen, vornehmlich darum, weil den im Einzelfall erzielten Vorteil gar oft der Schaden wettmacht, der durch die Erschütterung der Gesetzesautorität erzeugt wird. Hier liest man Worte, die man mustergültig für alle Zeiten nennen darf, goldene Worte, die ein Edmund Burke geschrieben haben könnte: „Das von den Künsten hergenommene Beispiel ist trügerisch. Denn Änderungen in einer Kunstfertigkeit und Änderungen im Gesetz stehen sich nicht gleich. Die Kraft

des Gesetzes, sich Gehorsam zu verschaffen, beruht ganz und gar auf der Macht der Gewohnheit, und diese bildet sich nur im Laufe der Zeit aus. Somit ist das leichte Übergehen von den bestehenden Gesetzen zu anderen, neuen, eine Schwächung der Autorität des Gesetzes überhaupt." Darum wird Duldsamkeit gegen manche weniger belangreichen Mißbräuche und Mißgriffe der Gesetzgeber sowohl als der Behörden empfohlen. Hätte Aristoteles diesen Gedankengang weiter verfolgt, so konnte dieser ihn zu der Einsicht führen, daß zwischen den direkten und den indirekten Wirkungen grundstürzender Neuerungen häufig ein tiefgreifender Gegensatz waltet. Jene mögen berechenbar und heilsam sein, diese sind zumeist unberechenbar und nicht selten unheilvoll. Besondere Vorteile, durch allgemeinere Nachteile überwogen; allgemeine Ideale, die der Anwendbarkeit im Sonderfall ermangeln — das sind ohne Zweifel die tödlichen Gefahren alles Radikalismus. Jene hatte der Stagirit, diese Goethe im Auge, als er den kostbaren Ausspruch tat: „Allgemeine Begriffe und großer Dünkel sind immer auf dem Wege, entsetzliches Unglück anzurichten."

4. Eine naturgemäße Fortsetzung findet die Besprechung der Staatsideale an der Kritik der Leistungen solcher Gesetzgeber, die teils eine eigentliche Verfassungsreform durchgeführt, teils doch einzelne Gebiete des öffentlichen Lebens neu geregelt haben. Unter die erstere Kategorie gehört Solon, der letzteren werden Zaleukos und Charondas in Unteritalien, Drakon in Athen und Philolaos von Korinth zugezählt, der den Thebanern Gesetze gab und dessen Adoptionsordnung die Zahl der Landlose unverändert zu erhalten bestimmt war.[1] Dieser ziemlich summarischen Erörterung geht die Kritik voran, die an den von Aristoteles gleichwie von seinem Meister in der Hauptsache als Muster betrachteten Verfassungen, zunächst der lakonischen und der kretischen, geübt wird. An der Gesetzgebung Lykurgs tadelt unser Kritiker vor allem einen Punkt, daß er nämlich seine strenge Zucht nicht auch auf die Frauen auszudehnen verstanden habe. Nicht minder anstößig ist ihm die Ungleichheit des Besitzes, der die spartanischen Einrichtungen vielfachen Vorschub geleistet haben. So durch die Gewährung der Testierfreiheit gleichwie durch den Mangel jeder Beschränkung bei der Verheiratung der Erbtöchter und durch das Fehlen jeder oberen Grenze für die Höhe der Mitgift. Es waren dies übrigens, wie wir meinen, durchweg Folgen der durch die straffe militärisch-politische Einheit Spartas bewirkten Schwächung aller Stammes- und Familienverbände. Als wenig befriedigend gilt dem Stagiriten auch die Art, in der in Sparta das Problem der Leibeigenschaft gelöst war. „Liegen die Heloten doch allezeit auf der Lauer,

um jede schwierige Lage des Staates für sich auszubeuten.“ Die insulare Abgeschiedenheit Kretas habe diese Gefahr erheblich vermindert. An positiven Verbesserungsvorschlägen läßt es Aristoteles hier fehlen, nicht minder in betreff des Ephorates, dessen Licht- und Schattenseiten er einander gegenüberstellt. Schlimm sei es, daß die erstbesten fünf Bürger, darunter blutarme und darum nicht selten bestechliche, eine so gewichtige, selbst jener der Könige übergeordnete Stellung einnehmen. Andererseits bilde dieses Amt „eine den Staat zusammenhaltende“ Klammer. Der Demos, dem es zugänglich ist, sei dadurch ebenso befriedigt wie die Könige durch ihre Ehrenstellung und der engere Kreis persönlich verdienter Bürger durch deren Vertretung in der Gerusia, dem Rat der Alten. Hier findet Aristoteles offenbar sein eigenes Ideal der Ausgleichung der Gegensätze einigermaßen verwirklicht (vgl. II[4] 491 f.).

Nach manchen Ausstellungen an Details der lakonischen Regierungsform erhebt er sich schließlich zu einem allgemeinen Gesichtspunkt. Er pflichtet Platon bei, der einen Grundfehler der spartanischen Verfassung darin erblickt hatte, daß sie ganz und gar auf einen Zweig der Tugend, die Kriegstugend, zugeschnitten sei (II[4] 488).[1] „Darum gediehen sie, solange sie Kriege führten, glitten aber bald von der erreichten Höhe herab, weil sie in Muße zu leben nicht gelernt hatten.“ Auch daß die Spartaner, die allem Banausentum zu entfliehen meinten, dabei aber von früher Jugend an militärisch gedrillt und zu Berufssoldaten erzogen werden, eben dadurch in gewissem Sinne wieder zu Banausen (wir würden sagen: zu Gamaschenknöpfen) geworden seien, hat der Stagirit anderswo bemerkt. Auf das Detail der kretischen Einrichtungen und ihre kritische Besprechung, die keine neuen Gesichtspunkte eröffnet, gehen wir nicht ein. Der Ton sicherer Kenntnis, in dem hier von Minos und der kretischen Seeherschaft im minoischen Zeitalter gehandelt wird, gewinnt an den Funden der jüngsten Zeit einen Halt, der ihm vordem gefehlt hat.

Der spartanischen und kretischen wird mit einem bemerkenswerten Mangel an Folgerichtigkeit auch die karthagische Staatsordnung als Musterverfassung angereiht (vgl. S. 276).[2] Es wird ihr große Stabilität nachgerühmt; ihre plutokratische Tendenz hingegen, die auch zum Ämterkaufe führt, nicht minder die in Karthago übliche Kumulierung der Ämter, wird mißbilligt. In hohem Maße erfolgreich heißt die Art, wie der Demos in Ruhe erhalten wird, nämlich durch die immer neue Gründung von Kolonien. Das sei, solange es sich anwenden lasse, ein höchst wirksames Heilmittel für Verfassungsschäden, das jedoch einer ernsten Kalamität gegenüber leicht einmal versagen könnte.

Dreiunddreißigstes Kapitel.

Die Staatslehre des Aristoteles.
(Sein Staatsideal.)

Das aristotelische Staatsideal! „Mit diesem glauben wir — so mögen manche unserer Leser ausrufen — bereits vertraut zu sein. Temperierte, nicht absolute Regierungsformen, die Meidung aller Extreme, die Milderung aller Gegensätze, die Herrschaft des Mittelstandes, all das haben wir schon als die charakteristischen Züge der vom Stagiriten bevorzugten Staatseinrichtungen kennen gelernt". Man darf fortfahren: Wir haben in seiner Behandlung ethischer sowohl als politischer Probleme keine Spur jenes idealistischen Jugendmutes, jener titanischen Zuversicht angetroffen, die es Platon gestattet hatten, alles Bestehende zu verwerfen und mit dem staatlichen zugleich das gesellschaftliche Leben auf völlig neue Grundlagen zu stellen. Eine so kühne Konstruktion, wie der „Staat" sie enthält, wird niemand unserem Philosophen zutrauen wollen. Aber selbst zu einer weit weniger originalen Neuschöpfung, etwa von der Art, wie die „Gesetze" sie uns zeigen, gebricht es bei ihm an den erforderlichen Voraussetzungen.

Derartige Bedenken sind, falls wir nicht irren, dem Stagiriten selbst nicht fremd geblieben. Er hat seinen Entwurf des „besten Staats" begonnen, aber nicht vollendet. Eine höchst bemerkenswerte Tatsache! Denn die gangbare Annahme, es habe ihm dazu an Zeit gefehlt, gilt uns als wenig glaubhaft. Dem Vortragskurs über die „Politik", an deren Schluß er mit gutem Bedacht jene Erörterung gestellt hat, sind jedenfalls noch die Vorlesungen über die „Dichtkunst" und die über die „Redekunst" gefolgt.[1] Da scheint die Folgerung unabweislich, daß Aristoteles die Vollendung seines Entwurfes absichtlich hinausgeschoben hat. Und sollte diese Vertagung, die schließlich eine endgültige ward, nicht dadurch bewirkt worden sein, daß ihm die Mißlichkeit seines Unternehmens, je weiter er in der Ausarbeitung fortschritt, mehr und mehr zum Bewußtsein gekommen ist?

Es seinem Meister auch in diesem Bereiche gleichzutun oder ihn darin zu überbieten, dazu hat den Schüler die Eigenart seines Ehrgeizes gedrängt; ja solch ein Wagnis mochte auch von seiner Umgebung ge-

fordert werden, nicht anders etwa als wie man von jedem Schulhaupt erwartete, daß es eine besondere „Trinkordnung“ oder neue „Tischregeln“ verfassen werde (vgl. II [4] 216). Auch konnte ihm die Unermüdlichkeit seines Nachdenkens über soziale und politische Gegenstände gar leicht die Täuschung eingeben, er sei auch jener höchsten und umfassendsten Aufgabe gewachsen. Allein diese Selbsttäuschung, so möchten wir glauben, zerrann, als sich Aristoteles dem Kernpunkt seines Vorhabens näherte und vielleicht nicht ohne Befremden gewahrte, daß ihm hier nichts eigentlich Entscheidendes mehr zu sagen übrig blieb. Der gewaltige Zorn, in dem Platon dem Herkommen gegenüber entbrannte, die abgrundtiefe Verachtung, mit der er auf das geltende Recht und die geltende Sitte herabsah, sie wurden von seinem Jünger nicht geteilt. An Vorschlägen zur Verbesserung ererbter Einrichtungen hat er es nicht fehlen lassen; allein zu grundstürzenden Neuerungen vorzuschreiten war ihm nicht verliehen. Mit der großen Originalität fehlte ihm zugleich die Illusionsfähigkeit, die eine vollständige Wiedergeburt von Staat und Gesellschaft allein für möglich halten konnte. Litt sein Geist doch eher an dem entgegengesetzten Gebrechen. Sein Blick war, wie wir sahen, so sehr in die Enge des zurzeit Bestehenden gebannt, daß ihm für die Zukunft Griechenlands mit seinen volkreichen Stadtstaaten kaum etwas anderes übrig zu bleiben schien als die Fortdauer der Demokratie (vgl. S. 302), die es nur von ihren schlimmsten Auswüchsen zu säubern galt. Ein Zeitgenosse, der all das erwog, hätte seinem Unterfangen kaum ein günstiges Horoskop zu stellen vermocht. Des Aristoteles „bester Staat“ mußte zu einem farblosen, scharf ausgeprägter Eigenart entbehrenden Mischmasch werden, oder er mußte bleiben, was er geblieben ist — ein Torso!

Zu diesen Eindrücken stimmt sogleich der erste Blick auf die ausgeführten Teile des Entwurfes. Von der aristotelischen Kompromißsucht haben wir bereits gehandelt (vgl. S. 296). Sie hat dieser Partie der „Politik“ ihren Stempel aufgedrückt. Man stritt über die Arten des Städtebaues. Soll der von Hippodamos eingeführte Schachbrettbau (vgl. I [4] 321), soll die altertümliche Unregelmäßigkeit der Stadtanlage bevorzugt werden? Man mische beides, so lautet die Antwort.[1] Soll Boden-Kommunismus oder privates Grundeigentum herrschen? Zur Hälfte dieses, zur Hälfte jener. Soll es Privatsklaven oder Staatssklaven geben? Beides nebeneinander. So recht man daran getan hat, das Kompromiß für die Seele aller praktischen Politik zu erklären, es ist doch ein gar zu bequemes Hilfsmittel, Prinzipienkämpfe immer und überall durch solch ein salomonisches Urteil zu schlichten. Als Richtschnur beim Aufbau eines Idealstaates verwendet, bekundet

diese Auskunft deutlich genug, daß ihr Urheber für solch ein Unternehmen nicht eben der geeignete Mann ist.

2. Die Abhandlung beginnt mit einem weitläufigen Proömium, das ethischen Fragen in ihrer Anwendung auf das Staatsleben gewidmet ist.[1] Es gilt vorerst das Verhältnis der drei Faktoren: äußere, körperliche und seelische Güter, festzustellen. Nicht ein Minimum der letzteren, wie es der großen Menge als genügend erscheint, sondern ein Maximum gelte es zu erwerben. Diene doch alles Äußere nur als Werkzeug; darum sei es an ein bestimmtes Größenmaß gebunden, jenseits dessen es nützlich zu sein aufhört oder sogar schädlich zu werden anfängt. Anders bei den seelischen Gütern, deren Besitz und Betätigung für die Glückseligkeit entscheidend ist. Diese Wahrheit soll auch die Gottheit bestätigen, deren Seligkeit nicht in äußerem Besitz, sondern in ihrer inneren Beschaffenheit begründet ist. Wie um die Einzelnen, so stehe es um deren Verbände; auch unter den Staaten seien nur die besten glückselig. Der also vorausgesetzte Parallelismus stellt indes den Stagiriten vor eine beträchtliche Schwierigkeit. Für das Individuum war der Vorrang des beschaulichen Lebens behauptet worden. Sollte nun auch der Staat gleichsam ein Philosophenleben führen? Die Vertreter des tätigen sowohl als des kontemplativen Lebens kommen zum Wort und verfechten ihren Standpunkt. Es erfolgt schließlich ein Ausgleich, durch den das Ideal der Kontemplation mit dem der Tätigkeit versöhnt wird. Dieser Ausgleich wird durch eine abschwächende Auffassung beider Typen vermittelt. Das Ideal des beschaulichen Lebens wird keineswegs fallen gelassen, allein es soll auch für das Individuum nicht ein „von allem Äußeren abgelöstes" Leben bedeuten. Die friedseligen, „für sich lebenden" Staaten hingegen, die hier einen scharfen Gegensatz zu denjenigen bilden, deren Absehen auf Krieg und Raub gerichtet ist, rücken nahe heran an die der Kontemplation ergebenen Individuen. Diesen wird die „Betätigung" nicht völlig abgesprochen, die ja keineswegs eine nach außen gekehrte zu sein braucht. Sehen wir doch auch unter den Handelnden mehr als alle anderen jene als die eigentlich „Handelnden" an, „die durch ihre Gedanken die Oberleitung führen". So erleidet, wie man sieht, das Ideal der Beschaulichkeit, das in der „Ethik" vorwaltete, hier, wo es Individuum und Staat gleichsam unter einen Hut zu bringen gilt, einigen Abbruch; noch größere Einschränkungen erfährt freilich das Ideal der praktischen Wirksamkeit. Wird doch als „Praxis" auch die bloße innere Wechselwirkung der Teile, beim Staat nicht weniger als beim Individuum, angesehen. „Kaum könnten sich sonst — wenn nämlich diese innere Wechselwirkung nicht das äußere Handeln ersetzte —

Gott und Weltganzes wohl befinden, die doch jeder nach außen gerichteten Betätigung entbehren."

3. Es folgt die Untersuchung der äußeren Bedingungen des Wunschstaates, gleichsam — so bemerkt der Stagirit — des Rohmaterials, über das die Tätigkeit des Gesetzgebers verfügen soll. In vorderster Reihe steht die Frage nach der Größe des Landes und der Bürgerschaft.[1] Hier staunt man mehr als je über die engen Grenzen, die dem Umblick des Philosophen gesteckt sind. Selbst über ganz äußerliche Besonderheiten des alten Stadtstaates vermag er nicht hinwegzusehen. Die Bürger sollen nicht so zahlreich sein, daß der Herold, der zur versammelten Bürgerschaft spricht, einer Stentorstimme bedürfen müßte. Der so nahe liegende Gedanke bleibt dem Verfasser ferne, daß statt des einen Herolds eine Anzahl von solchen bestellt werden könnte oder daß sich die fraglichen Mitteilungen auch auf schriftlichem Wege verbreiten ließen! Und das ist derselbe Aritoteles, der im Bereich der Poesie die Schranken des Herkommens so vollständig zu durchbrechen weiß, daß er die Tragödie von ihrer mythischen oder heroischen Grundlage unbedenklich loszulösen wagt (vgl. S. 349f.). Desgleichen: obwohl er anderwärts, wie wir gesehen haben, die Bezirkswahl der Listenwahl vorzieht (vgl. S. 315), gilt ihm diesmal die wechselseitige persönliche Bekanntschaft aller Bürger als ein unerläßliches Erfordernis der Behördenwahl.

Das Selbstgenügen (die Autarkie) des Staates — das ist der grundsätzliche Maßstab, nach welchem die Zahl der Bürgerschaft sowohl als die Ausdehnung des von ihr bewohnten Landes bestimmt werden soll.[2] Die Gefahr des maritimen Verkehrs für die innere Ordnung schlägt Platons Schüler nicht so hoch an wie dieser selbst in den „Gesetzen" (vgl. II[4] 494). Er glaubt sie durch Einschränkungen des persönlichen Verkehrs der Bürger mit den Fremden überwinden zu können. Auch sei als Ergebnis des Seeverkehrs und der Bildung einer starken Seemacht keine übermäßige Vergrößerung der Bürgerschaft zu befürchten, da ja diese nur die Seesoldaten beizustellen habe, während die Flotte im übrigen mit Beisassen und hörigen Bauern bemannt sein könne. Während jedoch Aristoteles im allgemeinen die wirtschaftlichen nicht weniger als die militärischen Vorteile der maritimen Lage mit Nachdruck hervorhebt, will er freilich nicht, daß sein Musterstaat sich im Dienste der Gewinnsucht zu einem Markt für fremde Völker entwickle.

4. Wie soll es mit den verschiedenen Funktionen des Staatswesens: mit der Kriegführung, mit der „Beratung über das Heilsame", mit der „Entscheidung über Recht und Unrecht", stehen?[3] Sollen diese Verrichtungen gesondert oder vereinigt sein? In gewissem Sinne beides

— so lautet die Antwort —, indem sie denselben Personen, aber auf verschiedenen Altersstufen zugewiesen werden. Auf verschiedenen Altersstufen darum, weil die frische Kraft bei der Jugend, die gereifte Einsicht beim Alter wohne. Wohlhabenheit ist für die Staatsbürger erforderlich. Doch gelten jene Stände, in denen sich neben dem ererbten auch selbsterworbener Reichtum zu finden pflegt, aus ethischen Gründen nicht als vollwertig. Ackerbauer, Handwerker und Handeltreibende werden mit Schärfe und Entschiedenheit von jedem Anteil an der Staatsleitung ausgeschlossen. Die eigentlich bürgerlichen Klassen sollen, so möchte man ausrufen, aller bürgerlichen Rechte verlustig gehen! Die Bürger des Idealstaates sind Rentner, die in der Jugend Kriegsdienste leisten, in mittleren Jahren Staatsämter bekleiden und in höherem Alter die Priestertümer verwalten. Soviel, ja so unaufhörlich auch von der Pflege der „Tugend“ die Rede ist, man kann nicht umhin sich zu fragen, woher denn in einem durchaus friedseligen Gemeinwesen von geringer Ausdehnung, das nur Verteidigungskriege führen, aber auch beileibe kein Handels-Emporium, keine Stätte umfassender wirtschaftlicher Produktion sein soll — woher, so sagen wir, dem in solch ein beschauliches Stilleben versenkten kleinen Staatswesen reicher Stoff zur Betätigung politischer Tugend kommen soll.

Des Aristoteles Herrenvolk besteht, bei Lichte besehen, aus friedliebenden Spartanern oder Kretern, die von unfreien Ackerbauern und Handwerkern ernährt werden. Sagen wir zuviel mit der Behauptung, daß der Stagirit ein den Krieg voraussetzendes und auf Eroberung zielendes Ideal aufrecht erhält, während er zugleich jene Voraussetzung und dieses Ziel verwirft? Er tadelt es, daß im Staate Lykurgs alles auf Krieg angelegt sei (vgl. S. 331), und er entlehnt sein sozialpolitisches Ideal doch eben diesem und den ihm verwandten Gemeinwesen. Ein unkriegerisches Sparta — so möchte man seinen „besten Staat“ nennen und durch diese Benennung verurteilen. Man darf weitergehen. Das unmittelbare Vorbild unseres Reformators war der „Staat“ seines Meisters. Allein dieser hat der Pflege der Wissenschaft im Herren- oder Wächterstand ein Asyl gesichert, oder vielmehr ihm dort eine alles überragende Stellung eingeräumt. War die Absicht des Aristoteles auf etwas Ähnliches gerichtet? Kein Wort der „Politik“ läßt sich in diesem Sinne deuten. Soweit die vorhandenen Ausführungen reichen, werden den berufsmäßigen Pflegern der Wissenschaft nicht weniger als jenen der Künste sogar die staatsbürgerlichen Rechte entzogen, insoweit sie nicht etwa zufälligerweise dem Stand der Grundeigentümer, der nicht von eigener Arbeit lebenden Herrenkaste, angehören (vgl. S. 282f.). Unter den liberalen Berufen genoß keiner in Hellas von alters her höheres soziales Ansehen

als der Stand der Ärzte. Man fragt sich vergeblich, wie auch nur ein ebenbürtiger Nachfolger des von Aristoteles gefeierten „großen" Hippokrates (vgl. I [4] 232) ein vollberechtigter Bürger seines Idealstaates hätte werden können[1].

5. Wir haben die Darstellung mit der Kritik vertauscht. Das durften wir, weil schon die bisher wiedergegebenen Darlegungen des Stagiriten die Umrisse des in seinem Sinne „besten Staates" mit hinreichender Deutlichkeit gezeichnet haben. Es folgen Erörterungen und Ratschläge allerart, die zahlreiche Einzelfragen betreffen, jedoch, da sie die soziale und politische Struktur des Gemeinwesens unberührt lassen, für die grundsätzliche Beurteilung des aristotelischen Staatsideales nur von untergeordneter Bedeutung sind. Nach einem Blick auf das altehrwürdige, die Einrichtungen des Wunschstaates beglaubigende ägyptische Kastenwesen sowohl wie auf die gemeinsamen Männermahle, die Aristoteles außer in Sparta und Kreta auch in Italien kennt, wendet er sich vorerst der Frage der Stadtanlage zu.[2] Das Bemerkenswerteste ist dabei der hohe Wert, der auf die Fülle und Güte des Wassers gelegt wird; dabei die Empfehlung, nötigenfalls die Trink- von der Nutzwasserleitung zu trennen. Die Bevorzugung offener vor befestigten Städten wird, dem vorbildlichen und in den platonischen „Gesetzen" darob gepriesenen Sparta zum Trotz, zumal mit Rücksicht auf die Fortschritte des Geschützwesens, für altväterische Naivität erklärt. Stehe es doch überdies den Verteidigern jederzeit frei, den Kampf mit dem Angreifer auch außerhalb der schützenden Mauern aufzunehmen. Es kommen dann die Fragen der Zeugung und Eheschließung, der Kinderpflege und Erziehung an die Reihe, denen wir einen besonderen Abschnitt widmen.

Vierunddreißigstes Kapitel.

Die Staatslehre des Aristoteles.

(Fragen der Fortpflanzung und Erziehung.)

Züchtung und Erziehung, das sind die zwei Grundsäulen der Gesellschaft" — dieses Wort hat ein englischer Zeitgenosse, der Schöpfer eines klassisch zu nennenden dialogischen Kunstwerks, einer seiner Gesprächspersonen in den Mund gelegt.[3] Es darf auch als das Leitwort dieses Abschnitts der „Politik" gelten.

In betreff des ersten Punktes verbinden sich Klugheitsrücksichten mit physiologischen Wahrnehmungen, deren Sicherheit von der modernen

Wissenschaft keineswegs bestätigt wird.[1] Jenen entspringen die nachfolgenden Erwägungen. Die Zeugungsfähigkeit beider Gatten soll nahezu gleichzeitig erlöschen, der Altersabstand zwischen Eltern und Kindern weder ein allzu großer noch ein allzu geringer sein. Im letzteren Falle könnte die kindliche Ehrfurcht Schaden leiden, im ersteren würden die Eltern gar häufig das Heranwachsen ihrer Kinder nicht erleben und so darum gebracht werden, deren werktätige Dankbarkeit zu erfahren, während die Kinder wieder die so wünschenswerte Unterstützung ihrer Erzeuger entbehren müßten. Die Hauptsache aber sei die Rücksicht auf die leibliche und seelische Tüchtigkeit der Nachkommenschaft. Daß die Paarung sehr junger Exemplare unvollkommene, schwächliche, überdies zumeist nur weibliche Sprößlinge ergebe, diese Erfahrung der Tierzüchter finde in manchen Staaten, in denen frühe Eheschließungen die Regel sind, eine Bestätigung. Auch die angeblich schwereren Geburten sehr junger Mütter, die größere Zuchtlosigkeit der noch vor Abschluß ihrer Erziehung des ehelichen Umgangs teilhaften Frauen sowie der ungünstige Einfluß, den dieser Umgang auf das Wachstum noch jugendlicher Ehemänner ausüben soll, werden ins Feld geführt. Empfohlen wird demgemäß das Heiratsalter von 18 Jahren für Mädchen, von 37 für Männer. Der Körper der in die Ehe Tretenden soll ein durch gymnastische Übungen, aber nicht durch gewaltsame, von der Art, wie Preiskämpfer sie treiben, bereits gekräftigter sein. Und das gelte für beide Geschlechter. Die Schwangeren sollen vor Aufregungen bewahrt werden, aber weder magere Kost genießen, noch träger Ruhe pflegen. Darum möge ihnen der Gesetzgeber den täglichen Besuch eines nicht allzu nahe gelegenen Heiligtums vorschreiben. Der Übervölkerung und der Aufzucht Untauglicher wird durch harte Vorschriften gesteuert. Verkrüppelte Kinder seien auszusetzen; der Überschreitung der von den Gesetzen festzustellenden Höchstzahl der Kinder aber werde durch rechtzeitig — d. h. ehe bei der Frucht Empfindung und Leben eingetreten sind — einzuleitenden Abortus vorgebeugt. Auch an eine obere Grenze wird das Zeugungsalter gebunden, da die Sprößlinge bejahrter Eltern an Geist und Körper schlecht zu geraten pflegen. Deshalb sollen die Männer von der Mitte der fünfziger Jahre angefangen ehelichen Umgang nicht mehr im Hinblick auf die Erzeugung und Aufzucht weiterer Nachkommenschaft pflegen. Der Ehebruch solle, sobald eine eheliche Verbindung nicht nur dem Namen nach besteht, niemals gebilligt, in den für die Kindererzeugung bestimmten Jahren aber durch die Entziehung gewisser Ehrenrechte bestraft werden.

2. Im Bereich der Kinderpflege empfiehlt Aristoteles für die Säuglinge milchreiche Nahrung, weitgehende Einschränkung des Weingenusses,

mäßige Körperbewegung, die Anwendung mechanischer, die Geradheit des Wuchses sichernder Vorrichtungen und frühe Gewöhnung an Kälte.[1] Die dem Säuglingsalter nachfolgende Periode bis zu fünf Jahren wird dem Spiele gewidmet, das zum größten Teile aus Nachbildungen der ernsten Lebensbeschäftigungen bestehen soll. Das Schreien und Heulen soll den Kindern nicht verwehrt werden, stelle es doch eine Art von Gymnastik dar. Die Bewahrung der Kleinen vor schädlichen Einflüssen, auch vor allzu intimem Verkehr mit Sklaven, wird den staatlichen Kinderaufsehern zur Pflicht gemacht; doch wird ihnen nur eine Kontrolle über die auf dieser Lebensstufe nicht zu entbehrende häusliche Pflege eingeräumt. Daran reiht sich das Verbot ungehöriger, zumeist wohl unzüchtiger Reden und Darstellungen, ein Verbot, dem auf den verschiedenen Altersstufen diesen angemessene Strafen Nachdruck verleihen sollen. Bemerkenswert ist hier die Ausnahme, deren Gegenstand gewisse Götterdienste bilden. Doch gilt diese Ausnahme nur für Erwachsene, während die Jugend auch den Komödien-Aufführungen sowie dem Vortrag von Spottversen, einer Art von Karnevals-Belustigung, fernzubleiben habe.

Die Bedeutsamkeit erster Eindrücke versinnlicht eine den berühmten Schauspieler Theodoros betreffende Mitteilung.[2] Dieser wollte es niemals dulden, daß ein Anderer, selbst ein unbedeutender Rivale, vor ihm die Bühne betrete. Der erste Eindruck sei eben übermächtig und entscheidend! So gelte es denn auch der frischen Empfänglichkeit jugendlicher Seelen alles Schlechte und Häßliche vom Anbeginn an fern zu halten.

3. Zum Thema des achten Buches, dem Unterricht und der Geistesbildung, leitet die dreifache Frage über: soll es eine staatliche Erziehungsordnung geben? soll ihre Handhabung dem Staate selbst obliegen? und welches soll der Inhalt dieser Ordnung sein?[3] Die beiden ersten Fragen werden bejaht. Von neuem wird die Notwendigkeit betont, die Bürger im Geiste der Verfassung zu erziehen (vgl. S. 319). Ferner: wie die Ausübung jeglicher Kunst und jeden anderen Vermögens, bedürfe auch die Tugendübung einer Vorschule und einer Vorgewöhnung. Endlich: was eine gemeinsame Angelegenheit ist, müsse auch gemeinsam gepflegt werden. Die Sorge für ein einzelnes Glied eines Ganzen — und ein solches sei jeder Bürger, gehöre er doch dem Staate, nicht sich selbst — müsse aber das Wohl des Ganzen im Auge haben.

Die grundsätzliche Besprechung der Unterrichtsfragen beginnt mit dem Hinweis auf den hier vielfach herrschenden Meinungszwiespalt.[4] Man streite darüber, ob der Ausbildung des Intellekts oder jener des Charakters der Vorrang gebühre. Auch darüber sei man nicht einig,

ob der praktische Nutzen, die Beförderung der Tugend oder endlich die höhere Bildung obenan stehe. Jeder dieser Standpunkte habe Vertreter gefunden. Es folgt die uns schon bekannte Warnung vor allem Banausentum im weitesten Wortsinn (vgl. S. 282f.). Der Gang des Unterrichts solle aber damit beginnen, daß die Kinder im Alter von fünf bis sieben Jahren der Unterweisung beiwohnen, die sie später selbst erfahren werden. Es werden die gangbaren und unerläßlichen Bildungsmittel aufgezählt. Es sind das die Elementarkenntnisse (Lesen, Schreiben und Rechnen), die Gymnastik, die Musik und das Zeichnen (vgl. I[4] 342f.). Beiläufig bemerkt: der zuletzt genannte Lehrgegenstand wird nicht bloß um seines Nutzens willen, sondern auch im Hinblick auf die Schulung unseres Verständnisses für Formenschönheit warm empfohlen.

Die Lobpreisung des gymnastischen Unterrichts umgibt der Stagirit mit allerhand Vorbehalten.[1] Er tadelt die Staaten, welche durch allzu gewaltsame Übungen die Jugend in ihrem Wachstum schädigen oder ihr Wesen verrohen. Ein Hauptaugenmerk sei darauf zu richten, daß Körper und Geist nicht gleichzeitig angestrengt werden. Eine stärkere Inanspruchnahme der Körperkraft und die ihr entsprechende Diät wird einem etwas gereifteren Lebensalter, etwa drei Jahre nach Erreichung der Mannbarkeit, vorbehalten. In diesem Zusammenhang wird auch die bemerkenswerte Tatsache erwähnt, daß bei den olympischen Spielen gar selten dieselben Preiskämpfer als Knaben und als Männer den Sieg errungen haben. Mit anderen Worten: es scheint, daß auch auf diesem Gebiete Wunderkinder in der Regel zu frühem Stillstand gelangt sind.

Die Schlußkapitel des VIII. Buches und somit — bei der gegenwärtigen Anordnung ihrer Teile — auch der „Politik“ selbst sind der Musik gewidmet.[2] Da sich jedoch der Philosoph hier nicht auf die erzieherische Bedeutung der Musik beschränkt, sondern auch andere ihrer Wirkungen ins Auge faßt, so empfiehlt es sich, die Wiedergabe dieser Darlegungen mit der Darstellung der aristotelischen Kunstlehre überhaupt zu verbinden. Hat doch, wie wir sofort sehen werden, der Stagirit selbst auch schon in der „Politik“ gelegentlich in dieses umfassendere Gebiet hinübergegriffen.

Fünfunddreißigstes Kapitel.

Die Kunstlehre des Aristoteles.[1]

Die jungen Leute sollen nicht die Gemälde des (derb realistischen) Pauson, sondern jene des (Idealisten) Polygnot betrachten." Diese auf die pädagogische Wirksamkeit der bildenden Kunst bezügliche Weisung begegnet uns in dem soeben verlassenen Schlußabschnitt der „Politik".[2] So groß ist der Einfluß auf Bildung und Verbildung des Charakters, den unser Philosoph sogar den plastischen Künsten beimißt, die uns doch kein eigentliches „Abbild", sondern nur „Kennzeichen" der Seelenbeschaffenheit — gleichsam ihre körperliche Gewandung — vor Augen stellen. Ungleich höher bewertet Aristoteles den seelenbildenden Einfluß der Poesie. Das lehrt uns nicht nur die vorhin erwähnte Ausschließung einer ganzen Dichtungsart, der Komödie, aus dem Bildungskreis der Jugend, sondern in noch höherem Grade der Versuch, die Spaltung der Dichtungsgattungen, vor allem des Dramas, nicht, wie man erwarten sollte, aus Unterschieden in der Richtung der poetischen Begabung, sondern aus einer Charakterverschiedenheit der Dichter abzuleiten. „Die mehr zum Erhabenen Neigenden haben die edlen Handlungen und die Handlungen edler Personen, die trivialer Angelegten aber solche von gemeinen dargestellt". (So werden Tragödien- und Komödiendichter unterschieden.) Muß sich dieser Unterschied der Charaktere der Dichter doch selbstverständlich in ihren künstlerischen Erzeugnissen spiegeln und in deren Einwirkung auf das Gemüt der empfänglichen Jugend kundtun. Die nachhaltigste aller Wirkungen übt aber neben und über dem Tanz, der, soweit er nicht bloßer Bravourtanz ist, „durch den Gebärden-Rhythmus Gesinnungen, Affekte und Handlungen nachbildet", die Tonkunst aus. In Rhythmen und Melodien stelle diese Seelenbeschaffenheiten und Leidenschaften ohne jede Vermittlung dar; und je nachdem wir an den einen oder den andern, an Zorn oder an Sanftmut, an Mut und Festigkeit oder an deren Gegenteil, Gefallen finden, nehmen unsere Seelen selbst diese oder jene Artung an. Die Bedeutung der verschiedenen Ton- und Taktarten für die Erziehung, die früh einsetzen, aber während unseres ganzen Lebens fortdauern soll, wird unbedenklich aus dieser ihrer Eigenart abgeleitet.

2. Die Pflege der Musik soll jedoch nicht ausschließlich diesem, im Sinne des Aristoteles höchsten Zwecke dienen. Ihm reihen sich vielmehr drei Nebenzwecke an: die Anregung zu unmittelbarem Handeln, die Sache der „praktischen" (so insbesondere z. B. der kriegerischen) Musik ist; die Unterhaltung oder Erholung und endlich die Katharsis, d. h. die Befreiung des Gemütes oder die Entladung von Affekten.[1] Die zweite dieser Rücksichten führt den Stagiriten dazu, die Strenge seiner Anforderungen zu ermäßigen und auch den geringeren Gattungen der Tonkunst einen gewissen Spielraum zu gewähren. Für jene, die eine gleichsam „verrenkte Seele" besitzen, d. h., wie er ausdrücklich beifügt, „für ein aus Banausen, Proletariern und dergleichen bestehendes Publikum", soll eine dem wahrhaft „Freien und Gebildeten" wenig angemessene Musik als Mittel der Erholung bestimmt werden. Es ist nicht viel anders, als wenn wir neben der edlen und gehaltreichen Oper auch den banaleren unter den Operetten, und ebenso auch der in inhaltslosen „Koloraturen" sich ergehenden Bravouroper, eine gewisse, wenngleich untergeordnete Berechtigung zuerkennen.

Über die Katharsis aber spricht sich Aristoteles zuvörderst in einigen inhaltschweren Sätzen aus: Wir sehen an den heiligen Liedern (und darunter sind vornehmlich gewisse von dem mythischen Sänger Olympos hergeleitete Melodien zu verstehen), daß, wenn Verzückte diese, die sonst das Gemüt berauschen, vernehmen, sie sich beruhigen, gleichsam als hätten sie eine ärztliche Kur und eine Katharsis (d. h. Entladung) erfahren".[2] Solche Erleichterung wird ihnen — so heißt es alsbald — „unter Begleitung von Lustgefühlen zuteil", und dies wird, im Hinblick nicht mehr auf die Musik, sondern auf die tragische Poesie, nicht nur von den Verzückten, vielmehr auch von den zu anderen Affekten, besonders von den zu Mitleid und Furcht Geneigten, gesagt. So wird denn diese (lustvolle) Entladung von Furcht und Mitleid auch in der Begriffsbestimmung der Tragödie geradezu als deren Hauptwirkung und oberstes Ziel bezeichnet. Von dem Wust von Mißverständnissen, die sich an diese Darlegungen geheftet haben, tut es heute kaum mehr not zu sprechen. An die Stelle der seelischen Erleichterung, der Reinigung der Seele von Leidenschaften, wurde die Reinigung oder Läuterung der Leidenschaften selbst gesetzt — ein Irrtum, den Pierre Corneilles Lehre verkörperte, mit dem Lessing vergeblich rang, den zuerst Goethes Intuition ins Wanken gebracht, Heinrich Weils und Jakob Bernays' methodische Untersuchung aber endgültig gefällt hat. Auch über „Wahrheit und Irrtum" dieser Theorie ist in unseren Tagen in, wie wir meinen, entscheidender Weise gehandelt worden. Man hat eine doppelte Katharsis unterschieden: einen insbesondere der Jugend eigenen

Drang, den vorhandenen Kraftüberschuß in heftigen Gemütsbewegungen zu betätigen und durch diese Betätigung zu beschwichtigen; und die vornehmlich für höhere Stufen der Lebensreife charakteristische Entladung alter, ungelöster Affektspannungen, eine Entladung, zu der die Anschauung tragischer Begebenheiten mehr den Anlaß als den Stoff bietet. Diese zweite Art der Katharsis ist übrigens bereits von Platon an einer denkwürdigen Stelle des „Staates“ vorweggenommen worden. Das vermeintliche Mitleid mit dem Helden, welches dort, wo die Katharsis in diesem letzteren Sinne zu verstehen ist, den Zuschauer ergreift, hat man treffend mit dem Gemütszustand jener Mägde Achills verglichen, die nach Homer anscheinend den toten Patroklos beweinen, in Wahrheit aber ihr eigenes trauriges Los beklagen.

Ist damit aber auch die Rätselfrage der „Freude am Tragischen“ gelöst? Das war augenscheinlich die Meinung des Aristoteles, der die Katharsis mit Nachdruck an den Schluß jener Definition gesetzt und es ganz und gar unterlassen hat, nach einer anderen Quelle der so geheimnisvollen Freude an der poetischen Darstellung schmerzlicher Begebenheiten zu suchen. Darin ist ihm aber, wir meinen mit Recht, die neuere Ästhetik nicht gefolgt. Schon der Franzose Dubos (1670—1742), der Schweizer Sulzer (1720—1779), Lessing selbst haben, am deutlichsten der letztgenannte, den Gedanken geäußert, daß das Peinliche des tragischen Eindrucks von der Freude an seiner Intensität überwogen werden kann, daß wir uns durch die Heftigkeit unseres Fühlens „eines höheren Grades unserer Realität bewußt“ werden und daß, um zuletzt die Worte eines Zeitgenossen zu gebrauchen, „Steigerung und Erweiterung des Bewußtseins an sich Seligkeit“ ist.[1] Die Probe auf die Richtigkeit dieser Deutung liefern, wenn wir nicht irren, jene Schauspiele, die wie Shakespeares Cymbelin und Lessings Nathan ganz ähnlich wie gewaltige Tragödien auf uns wirken, ohne doch einen im gewöhnlichen Sinne tragischen Inhalt zu besitzen.

3. Mag somit Aristoteles immerhin einen Teil für das Ganze, das Begleitphänomen für die Haupterscheinung gehalten haben: seinem psychologischen Tiefblick gebührt unsere volle Bewunderung. Allein eben hier harrt unser eine gewaltige Überraschung. So erstaunlich es auch ist, die „Katharsis“ so früh und so nachdrücklich unter den Ingredienzien der Kunstwirkung erkannt und hervorgehoben zu sehen, kaum minder verwunderlich ist es, daß der Philosoph von ihrer Bedeutung auf jenem Gebiete schweigt, wo sie die bedeutsamste Rolle spielt: beim Kunstschaffen selbst. Nichts ist uns geläufiger, als die lyrische Dichtung aus dem Gesichtspunkt der Selbstbefreiung

des Dichters anzusehen. Davon begegnet uns beim Stagiriten auch nicht die leiseste Ahnung. Allein — so mag man erwidern — unsere Vertrautheit mit diesem Gesichtspunkt ist Goethes Selbstbekenntnissen zu verdanken, und unbillig ist es, die so spät erworbene Einsicht bei dem frühesten Denker zu vermissen, der der Philosophie der Dichtung nachhaltige Aufmerksamkeit geschenkt hat. Doch mit dieser wohlbegründeten Einrede ist die Sache nicht zu Ende. Nicht nur hat Aristoteles von einer Selbstbefreiung des Dichters nichts gewußt; er hat auch die ganze Dichtungsart, der diese Selbstbefreiung ihren Stempel aufdrückt, so gut als vollständig ignoriert. Wir sagen nicht zu viel mit der Behauptung, daß er für die lyrische Poesie überhaupt kein Organ besessen hat. Diese Behauptung klingt jedoch so kühn, die ganze Frage ist so wichtig und so geeignet, uns in das Innerste der aristotelischen Kunstanschauung einzuführen, daß wir bei ihr notgedrungen etwas länger verweilen müssen.

Daß der lyrischen Dichtung bei der Einteilung der Poesie nicht gedacht wird, darf uns befremden, muß aber nicht notwendig von entscheidender Bedeutung sein.[1] Wäre es doch nicht ganz und gar unmöglich, daß das zum Gesang bestimmte und von den älteren Dichtern durchweg musikalisch komponierte Lied von Aristoteles einfach der Musik zugerechnet wurde und von diesem Oberbegriff mitumfaßt werden sollte. Aber auch mit dieser Annahme ist die hier obwaltende Schwierigkeit keineswegs erledigt. Die Lyrik bleibt völlig unbesprochen. Die wenigen Ausnahmen von dieser Regel sind sie zu bekräftigen gar wohl geeignet. Einige Formen der in Frage stehenden Dichtungsart kennt und nennt Aristoteles; aber wie und wo? Im historischen Teil seiner Darlegungen erwähnt er als Vorstufen und Ansätze zu höher stehenden Gattungen „Hymnen und Loblieder“ nicht minder als „Rügelieder“. Eine andere und vielleicht noch bemerkenswertere Ausnahme bildet die halb lyrische, halb dramatische Dithyrambik, die bei der Aufzählung der Dichtungsarten nicht übergangen und auch sonst einige Male erwähnt wird. Auch dort, wo die Ziermittel der Rede unter die verschiedenen Arten der Poesie hohen Stiles verteilt werden, geht der Dithyrambos nicht völlig leer aus, während von der eigentlich lyrischen Poesie mit keinem Wort die Rede ist. Nur in der Erörterung wirklicher und vermeintlicher Kunstfehler trifft man auf eine sprachliche Bemerkung, die man mit Wahrscheinlichkeit auf einen Pindar-Vers bezogen hat. Dasselbe Schweigen beobachtet endlich die „Rhetorik“ dort, wo sie die in verschiedenen Dichtungsarten verschiedenen Gestaltungen des „Proömiums“ durchmustert. Wieder erscheint der Dithyrambos, wieder fehlen die Werke selbst der Meister griechischer Lyrik!

4. Dieses Schweigen steht nicht vereinzelt da. Jener negativen Tatsache entsprechen vielmehr positive Tatsachen von beinahe noch größerer Beweiskraft. Die gelungene „Wiedergabe" von etwas Gegenständlichem — das ist für den Verfasser der Poetik Anfang und Ende aller Kunstübung. Stellt er doch die Lehre vom „Aufbau der Fabel" nahezu an die Spitze seines Unternehmens.[1] Konnte aber bei einem Streitlied des Archilochos, bei einem Liebeslied der Sappho oder einem Trinklied des Anakreon von einer Fabel füglich die Rede sein? Der Blick unseres Philosophen ist eben vom Anbeginn an auf Epos und Tragödie geheftet, den Stoff des ersten Buches der „Poetik", während das verlorene zweite Buch der anderen Hauptart des Dramas, der Komödie, gewidmet war. Allerdings wird als Aufgabe aller musischen Kunst neben der Darstellung von „Handlungen" auch jene von „Gesinnungen und Affekten" bezeichnet. Allein auch deren Darstellung soll in keiner Weise eine Selbstdarstellung des Künstlers sein. Das erhellt am deutlichsten dort, wo die dichterische Veranlagung besprochen und auf zwei Grundtypen zurückgeführt wird. Das Dichten sei Sache teils ungemein geist-, teils überaus temperamentvoller Naturen. Wie die „bildsame Geschmeidigkeit" den ersteren, so gestatte es der Mangel an innerer Stetigkeit, die Neigung zur „Ekstase" den letzteren, sich mit Leichtigkeit in die darzustellenden, vom Stoff der Dichtung geheischten Affekte zu versetzen. Das eine Mal ist es der „geniale" Intellekt, der sich in diese leicht hineinfindet, das andre Mal die Fülle des Temperaments, die leicht in sie hineingerät. An eine Selbstdarstellung des Künstlers, an ein Ausströmen eigener Empfindung und eigener Affekte, wird nicht von ferne gedacht. Wenn wir es gewohnt sind, die Quellen auch mancher dramatischer Schöpfungen, z. B. die des Tasso oder des Faust, in inneren Erlebnissen des Dichters zu suchen, so ist diese Betrachtungsweise dem Stagiriten vollständig fremd, ja sie wäre ihm kaum verständlich gewesen. Wird doch damit das Dramatische auf etwas Lyrisches, die pragmatische oder objektive Dichtungsart auf eine subjektive zurückgeführt.

Der subjektiven Poesie aber stand der Verfasser der Poetik, wie wir sahen, ohne inneren Anteil gegenüber. Diese ihre geringe Bewertung hat freilich nicht lange gedauert. Schon unter den Schülern des Aristoteles gab es zwei, Chamäleon und Dikäarch, die durch die monographische Behandlung lyrischer Dichter ihre hohe Wertschätzung dieses Kunstzweiges bewiesen haben.[2] Dieselbe Bahn beschritten die großen Kunstrichter sowohl der alexandrinischen als der griechisch-römischen Epoche. Dionys von Halikarnaß z. B. zergliedert eingehend eine Ode der Sappho. Wie anders der Stagirit, der die Lyriker nur als Gewährs-

männer geschichtlicher Tatsachen, als Helden von Anekdoten, als Urheber geistreicher und tiefsinniger Worte, höchstens als Muster im Gebrauch rhetorischer Kunstgriffe, nicht ein einziges Mal aber im Hinblick auf Lehren und Normen der Poetik anführt. Erst von seinen Nachfolgern also ward der Lyrik und ihren Häuptern die volle Gleichberechtigung mit den übrigen Dichtungszweigen und deren Koryphäen erkämpft. Daß sie bei Aristoteles noch keine Anerkennung finden wird, das ließ sich von vornherein aus seiner überwiegend intellektualistischen Auffassung der Kunst erschließen. Geht er doch so weit, unter den Wirkungen der Kunst diejenige in den Vordergrund zu stellen, die mit Gemüt und Phantasie am allerwenigsten zu schaffen hat. Er führt an einer entscheidenden Stelle die Kunstfreude geradezu auf die Lernfreude zurück. „Nachbildungen" — so sagt er uns — „betrachtet man darum mit Wohlgefallen, weil sich daraus ein Lernen ergibt und ein Erschließen dessen, was jegliches bedeutet, z. B. (beim Porträt), daß dieser da jener ist." Und wie in der Auffassung des Kunstgenusses, so bewährt sich der Verfasser der Poetik als „Verstandesmensch", um Schillers treffenden Ausdruck zu gebrauchen, auch in der Beurteilung des Kunstwerkes selbst. So vor allem dort, wo er die Wertabstufung oder Rangfolge der verschiedenen Bestandteile der für ihn am höchsten stehenden Dichtungsform, nämlich der Tragödie, untersucht. Hier wird der „Fabel" oder dem „Aufbau der Begebenheiten", also eben jenem Elemente der Vorzug zuerkannt, das ganz und gar eine Leistung des Kunstverstandes ist.

5. Man darf vielleicht drei Wurzeln des künstlerischen Schaffens namhaft machen: die Schönheitslust, den Gemütsbefreiungs- und den Gestaltungsdrang. Von diesen ignoriert unser Philosoph die zweite und nur der letzten, die er bloß als Nachahmungstrieb kennt, widmet er eingehende Beachtung. In betreff des Schönheitsbegriffes verfolgt er die von seinem Meister, der die ästhetischen Elementar-Empfindungen zum erstenmal ans Licht gezogen hatte, eingeschlagene Bahn (vgl. II⁴ 459, auch II⁴ 279f.).[1] Es gelingt ihm auch, das Schöne aus seiner alten Verschlingung mit dem Nützlichen zu lösen, in weit geringerem Maße, es vom Guten überhaupt zu sondern. Als Elemente der Schönheit nennt Aristoteles in der „Metaphysik" „Ordnung, Ebenmaß und Begrenzung", desgleichen wird in der „Poetik" als ein solches Element neben der Ordnung eine mittlere Größe, die von Winzigkeit und von „Unübersichtlichkeit" gleich weit entfernt ist, angeführt; auch der uns „angeborene Sinn für Musik und Rhythmus" erscheint hier unter den Faktoren des Kunstschaffens und des Kunstgenusses. Diesen

Ansätzen zu einer Philosophie des Schönen steht die starke Betonung des Nachahmungstriebes oder des mimetischen Elementes in der Kunstschöpfung gegenüber. Zu ihr drängte den Hellenen die auf sonnenhelles Schauen und auf plastische Gestaltung gerichtete Veranlagung seines Volkes. Allein die Ausschließlichkeit dieser Betonung war freilich danach angetan, den ästhetischen Gesichtskreis des Stagiriten in bedenklicher Weise zu verengen.

Die Naturtreue der Nachbildung und die Schönheit der Darstellung — welches ist das Verhältnis dieser zwei Forderungen? Die letztere ist es, die nach der Meinung des Stagiriten — das lehren uns nicht wenige seiner Äußerungen — stets den Vorrang behaupten soll. Der Dichter möge es „den guten Porträtmalern gleichtun, die . . . das Bild ähnlich machen und es zugleich verschönern“.[1] Mit dem Ausdruck der Billigung wird das Wort des Sophokles angeführt, „er schildere die Menschen, wie sie sein sollen, Euripides, wie sie sind“. Dem Tadler, der dem Zeuxis vorwirft, „er habe Menschen gemalt, wie es deren in Wirklichkeit nicht geben könne“, wird die Antwort zuteil: „und doch ist es besser so, denn das Ideal soll (die Wirklichkeit) überragen“. So wird dem Höheren, Vollkommeneren, Schöneren allerwärts der Vorzug eingeräumt. Allein diese Bevorzugung wird niemals prinzipiell begründet oder aus dem obersten Ziele des künstlerischen Schaffens abgeleitet. Als solches gilt vielmehr immer die Mimesis oder Nachbildung; die Schönheitsforderung aber wird zwar, wie wir soeben sahen, mit großem Nachdruck, aber nur nachträglich und gelegentlich eingeführt, fast möchte man sagen: eingeschmuggelt. Daß an dieser Stelle der aristotelischen Kunstlehre ein Widerspruch klafft, wer möchte das bestreiten? Und dennoch: ihr Urheber war ohne Zweifel besser beraten, als wenn er sich mit der Gewinnung eines einheitlichen Schönheitsbegriffes abgequält und die also erzielte, schwerlich zutreffende und sicherlich unergiebige, weil allzu inhaltsarme, Abstraktion an die Spitze seiner Ableitungen gestellt hätte.

6. Doch es ist an der Zeit, der unbestrittenen, leuchtenden Vorzüge der „Poetik“ zu gedenken. Diese sind vornehmlich dort zu suchen, wo die Stärke dieses großen Kopfes überhaupt zu finden ist: in der Meisterschaft des Einteilens, in der Freiheit, Schärfe und Treffsicherheit des Blickes. Das Gleichartige zu verbinden, das Ungleichartige zu scheiden, auch dort, wo der äußere Anschein, wo Herkommen und Gewöhnung jene Verbindung und diese Scheidung aufs äußerste erschweren — das versteht Aristoteles wie kaum ein anderer, und darin erreicht sein im übrigen vor allem durch die reichste Wissensfülle und durch die

gelenkigste Biegsamkeit des Denkens hervorragender Geist die Höhe des echten Genies. Ihm war es demgemäß vorbehalten, den Begriff der Poesie von dem äußerlichen Merkmale der Versform zu befreien und ihm künstlerisch gestaltete Gespräche, wie es die platonischen sind, ebenso unterzuordnen wie die in Prosa abgefaßten Genrebildchen eines Sophron und Xenarchos (vgl. II⁴ 209).[1] Kein anderer Irrtum war im Altertum weiter verbreitet und ward zäher festgehalten als die Verwechslung oder doch Vermengung der Poesie mit Moral einerseits, mit Wissenschaft andererseits. Kaum irgend etwas gereicht dem Autor der Poetik zu höherer Ehre als die sichere Festigkeit, mit welcher er jeder derartigen Grenzverwirrung steuert, den spezifischen Wert einer Dichtung unverrückt im Auge behält und von der moralischen ebensosehr wie von jeder lehrhaften Abzweckung der Poesie abzusehen gelernt hat. Gleichwie er ein der Versform entbehrendes sprachliches Kunstwerk als solches anerkennt, weist er eine in Verse gekleidete Lehrschrift aus dem Bereiche der Poesie hinaus: „Homer und Empedokles haben nichts als das Versmaß gemein." In scharf zugespitztem Gegensatze stellt er die moralische der ästhetischen Bewertung gegenüber. Gilt jener die Absicht alles, die Ausführung nichts, so steht es für diese umgekehrt: in der Kunst zählt die Absicht nichts, die Ausführung alles. Wie wenig er geneigt war, zur Entschuldigung künstlerischen Unvermögens die Intentionen des Künstlers, und wären sie die edelsten und erhabensten, in Rechnung zu ziehen, und ferner: als welch ein kümmerlicher Ersatz für die spezifisch künstlerische Begabung ihm alles Wissen und alle Gelehrsamkeit erschienen ist — beides läßt sich durch strenge Folgerung aus einem gedankenschweren Satze der „Poetik" ableiten. „In der Kunst . . . gilt, wie schon das Wort andeutet, allein das Können" — dieser Ausspruch Schopenhauers könnte ein Leitwort der „Poetik" bilden.

Der Blick des Philosophen für das Wesentliche zeigt sich ferner ebensosehr in der Strenge, mit der er aus der Sache selbst geschöpfte Normen einschärft, wie in der Duldsamkeit, mit welcher er eine Regel preisgibt, sobald ihre Verletzung der Dichtung höheren Gewinn bringt als ihre unnachgiebige Wahrung. Darin geht Aristoteles so weit, daß er sogar einen Verstoß gegen die Naturwahrheit für berechtigt erklärt, wenn es dem Dichter auf diesem Wege gelingt, eine stärkere als die sonst erreichbare Wirkung zu erzielen. „Ein Fehler ward begangen, aber er ward mit Recht begangen" — so scharf wird der soeben erwähnte Gedanke zugespitzt.[2] Hier mag beiläufig des alten Irrtums gedacht werden, Aristoteles sei der Urheber der pedantischen, den dramatischen Dichter einengenden Regel von den drei Einheiten. In Wahrheit hat er nur

die Einheit der Handlung, diese freilich mir größtem Nachdruck und für Dichtwerke jeder Art, epische nicht minder als dramatische, gefordert; er hat auch nicht zugeben wollen, daß sie durch die bloße Einheit der Person, des Helden der Dichtung, ersetzt werden könne. Die Einheit der Zeit aber hat er nicht anbefohlen, sondern stillschweigend vorausgesetzt, weil sie die im antiken Drama vorherrschende, nicht häufig und noch seltener erheblich verletzte Regel bildet, und eben dies gilt auch von der Einheit des Ortes, von der übrigens in der „Poetik" mit keinem Wort die Rede ist.

7. Die strenge Einheitlichkeit sowie die poetische Zulänglichkeit der Handlung! Auf sie kommt Aristoteles immer von neuem zurück. Damit der Schaffende sie unverrückt im Auge behalte, sich nicht etwa in dem, zumal im Epos unentbehrlichen Beiwerk verliere und in dessen Glanz und Reiz einen Ersatz für die fehlende Hauptsache erblicke — damit er vor solcher Täuschung bewahrt bleibe, wird dem Dichter empfohlen, vorerst den Kern seines Werkes von allen Zutaten loszuschälen und sich ihn klar vor Augen zu stellen.[1] Als eine Vorübung hiezu soll er auch vorhandene Dichtungen in gleicher Weise zergliedern. An zwei Musterbeispielen wird dieses Verfahren erläutert. Das Wesentliche an der Iphigenien-Fabel z. B. sei dieses: „Ein Mädchen ward geopfert, ohne Wissen der Opfernden aber in ein anderes Land entrückt, wo der Brauch bestand, fremde Ankömmlinge der Landesgöttin zu opfern. Sie ward deren Priesterin, und nach geraumer Zeit traf es sich, daß ihr Bruder dahin kam (daß ihn aus einem bestimmten Anlaß ein Orakel dahin gehen hieß und zu welchem Zweck, ist Nebensache). Dort angelangt, ward er ergriffen und sollte geopfert werden, als die Erkennung erfolgte." Desgleichen sei folgendes der Wesenskern der so umfangreichen Odyssee: „Ein Mann weilt lange Jahre hindurch einsam in der Fremde; daheim aber stehen die Dinge so, daß von Männern, die seine Gattin freien wollen, sein Besitz aufgezehrt und seinem Sohne nach dem Leben getrachtet wird; da kehrt er endlich als Schiffbrüchiger heim, gibt sich einigen zu erkennen und wagt so den Angriff, der ihm zum Heil, den Feinden zum Verderben ausschlägt."

Wie hätte der Philosoph, für den die Tochter Agamemnons, des mächtigsten aller Griechenfürsten, ein bloßes „Mädchen", Odysseus nicht ein Heros und einer der gewaltigen Kämpfer vor Troja, sondern ein „Mann" schlechtweg ist, an den traditionellen, der Heldensage und der Geschichte entnommenen Stoffen unverbrüchlich festhalten sollen?[2] Sind doch auch die bekannten Sujets — so lautet sein treffender Einwand — „nur wenigen bekannt, während sie nichtsdestoweniger allen

Genuß gewähren“. So überrascht es uns denn nicht, ihn seinen Glauben an eine weitere Entwicklungsfähigkeit der Tragödie bekennen zu hören, wobei sich kaum an etwas anderes denken läßt, als an das zu jener Zeit noch gar nicht oder doch nur in ganz vereinzelten Ansätzen vorhandene bürgerliche Trauerspiel.

Von dieser vergleichsweisen Geringschätzung des Überlieferten, des tatsächlich Gegebenen oder doch für wahr Gehaltenen, ist nur ein Schritt zu jenem berühmten Worte, daß unsere Klassiker mit so hoher Freude erfüllt hat: „Die Poesie ist eine philosophischere und ernstere Sache als die Geschichte.“ [1] Die Begründung des paradox klingenden Ausspruchs liefert uns der Verfasser der Poetik selbst. „Denn jene — so fährt er fort — befaßt sich mehr mit dem Allgemeinen, diese mit dem Einzelnen. Ein Allgemeines ist es, daß dem so oder so Gearteten solches oder anderes zu tun oder zu sagen notwendig oder naturgemäß ist; und das ist es, worauf die Poesie abzielt, wenn sie gleich ihren Personen (individualisierende) Namen beilegt. Das Einzelne aber ist, was ein Alkibiades getan oder erlitten hat.“ Wir dürfen diesen bedeutsamen Gedanken vielleicht also umschreiben: Der Dichter, der ein tiefer Kenner der Menschennatur sein muß, stellt eine ursächliche Kette: die Wirkung äußerer Vorgänge auf die Seele des Handelnden und die dieser Wirkung (die ihrerseits zur Ursache wird) entspringenden weiteren Gegen- und Wechselwirkungen, rein als solche dar; die Wirklichkeit hingegen durchkreuzt fortwährend diesen Strang innerlich zusammenhängender Vorgänge und setzt an die Stelle einer streng gesetzmäßig verlaufenden, weil isolierten Kausalreihe vielfach den Zufall, das heißt die Verflechtung einer Kausalkette mit zahlreichen anderen. Der Held der Dichtung kostet die Früchte seines Tuns, dessen Fluch oder Segen, bis zur Neige aus. In der realen Welt mag sich ein Schlagfluß zwischen die folgenreichste Tat und die Gesamtheit ihrer Folgen drängen. Tell mag den Apfel verfehlen, Romeo von der Strickleiter stürzen. Die Vorliebe der antiken Dichtung für typische Charaktere verlieh endlich jenem Ausspruch ein noch größeres Maß von Wahrheit, als es jenes ist, das er auch für uns noch besitzt. Indem nämlich die moderne Poesie vielfach mit verwickelten, individuell ausgestalteten Charakteren hantiert, nähert sie sich insofern wieder der in ihrer Gesetzmäßigkeit weit weniger leicht zu durchschauenden komplexen Artung des wirklichen Lebens.

8. Die Weite und Größe des Umblicks tut jedoch auch auf diesem Gebiete der liebevollen Vertiefung des Philosophen in das Einzelne keinerlei Abbruch. Die „Poetik“ ist voll von dem, was man Atelier-

Weisheit nennen möchte, von vielsagenden, einer bewundernswerten Breite der Erfahrung entstammenden technischen Winken und Beobachtungen. Hierbei dürfte sich ihr Verfasser des sachkundigen Beirats eines Fachmanns erfreut haben, den wir vielleicht in einem früh verstorbenen, von dem Meister hochgeehrten Jünger, dem Rhetor und Tragödiendichter Theodektes aus Phaselis, erblicken dürfen.[1] Im ganzen aber stellen sich Aufbau und Gliederung der „Poetik“ folgendermaßen dar.

Der Eingang des Büchleins dient der Aussonderung der Poesie aus dem Kreise der ihr nächstverwandten, der musischen Künste.[2] Daran reiht sich die Einteilung der Dichtkunst in ihre Unterarten. Es folgt die genetische Betrachtung der von Aristoteles anerkannten dichterischen Gattungen. Durch diese bahnt sich der Verfasser unmerklich den Weg zur Feststellung der Rangfolge der drei Hauptgattungen: Tragödie, Epos und Komödie, die durch die Folgeordnung bestimmt, in welcher er sie behandelt. Die Untersuchung der Tragödie führt ihn zur Unterscheidung ihrer (inneren) Bestandteile oder Elemente und im Anschluß hieran zur Ermittlung der Rangordnung derselben. Dieser entspricht wiederum die Reihenfolge, in der sie nunmehr besprochen werden. Zuvörderst und der ihr vom Stagiriten zuerkannten überragenden Bedeutung gemäß mit größter Ausführlichkeit, die „Fabel“. Es folgt die Erörterung des zweiten Hauptbestandteiles, der „Charaktere“. Dann erleidet die Folgeordnung eine erhebliche Störung. Der Autor kehrt zu einem Ingrediens der Fabel, der „Erkennung“, zurück. Für diese Abweichung von methodischer Strenge gibt es wohl nur eine ausreichende Erklärung: es liegt ein nachträglicher Zusatz vor, den der Vortragende bei einer Wiederholung des Lehrkurses beigefügt hat und der bei der Redaktion der Vorlesungen nicht an die ihm zukommende Stelle gelangt ist. Es folgt eine lange Reihe einzelner, nicht streng systematisch angeordneter Winke und Bemerkungen, die sich zum Teil auf den Schaffensprozeß des tragischen Dichters beziehen, zum Teil die Absicht des Verfassers verraten, mit der Behandlung der Tragödie aufzuräumen und von ihren sechs Bestandteilen nur mehr zwei (die „Reflexion“ und die „Diktion“) weiterer Besprechung vorzubehalten. (Zwei Bestandteile nämlich, der „szenische Apparat“ und die „Gesangskomposition“ der Chorpartien, sind nur der Vollständigkeit halber erwähnt und trotz ihres „bestrickenden Reizes“ und ihrer erheblichen Bedeutung als „würzende Zutaten“ an die unterste Stelle verwiesen worden.) Die Verwirklichung jener Absicht erfolgt in der Art, daß die „Reflexion“ dem Bereich der Rhetorik zugewiesen wird, die „Diktion“ aber eine nicht nur durch ihre übergroße Breite das Befremden des Lesers erregende Erörterung erfährt. Denn auch darüber

mag man sich zunächst gar sehr verwundern, daß der Autor diesen und nur diesen Bestandteil der Tragödie dort behandelt, wo die nachtragsweise Hinzufügung der ebenerwähnten langen Reihe lose aneinandergereihter Bemerkungen bereits seinen Wunsch bekundet hat, die Lehre vom Trauerspiel zum Abschluß zu bringen. Beides hängt aufs engste zusammen. Und der Zusammenhang ist dieser.

Die Sprachlehre war in jenem Zeitalter kaum über ihre ersten Anfänge hinausgediehen (vgl. I⁴ 365ff., auch II⁴ 455). Sie bot nicht Stoff genug zu einer selbständigen Behandlung. Was Wunder, daß der allumfassende Enzyklopädist den ersten ihm begegnenden Anlaß benützte, um einiges von dem vorzubringen, was er über diesen Gegenstand zu sagen hatte. Solch einen Anlaß gewährte ihm die Notwendigkeit, sich über die Erfordernisse der dichterischen Sprache zu äußern. Auch an sich widerstrebte es dem systematischen Geiste des Stagiriten, die Mittel des poetischen Ausdrucks abzuhandeln, ohne vorher jene des sprachlichen Ausdrucks überhaupt durchmustert zu haben. Da galt es denn zunächst, die verschiedenen Redeteile oder Wortarten von einander zu scheiden. Vom Wort aber führt der Weg einerseits nach abwärts durch die Silbe bis zum Sprachlaut, andererseits nach aufwärts zur Rede oder zum Wortgefüge. (Die auf dieses bezüglichen, syntaktischen Bemerkungen wurden der „Rhetorik" vorbehalten.)[1] Daher der große Umfang dieser Sprach-Kapitel, daher auch die auf den ersten Blick so verwunderliche Stelle, die sie einnehmen. In Wahrheit ist diese mit bestem Bedacht gewählt worden. An jedem früheren Ort hätte die übergroße Ausdehnung dieser Abschnitte das Ebenmaß der Darstellung empfindlich geschädigt. Noch schwerer aber wog ein anderer Umstand. Die „Diktion" mag immerhin, wie Aristoteles sie nennt, ein „Bestandteil" der Tragödie heißen; aber sie kann mit demselben Recht als ein Bestandteil des Epos und jeder anderen dichterischen Gattung gelten. Da war es denn ein überaus glücklicher Griff, diese Kapitel an den Schluß der von der Tragödie handelnden Partie der Poetik und damit zugleich unmittelbar vor den Beginn ihrer die übrigen Dichtungsarten betreffenden Abschnitte zu setzen. Nicht minder wohlerwogen ist die Anordnung der letzten Kapitel. Zwei von ihnen sind dem Epos als solchem gewidmet; das vorletzte erörtert dann das Thema „Probleme und Lösungen", deren Stoff zwar nicht ausschließlich, aber doch in der Hauptsache dem Heldengedicht entnommen ist. Sind es doch die Muster-Epen Homers, an denen der Scharfsinn der Kritiker und Ausleger von früh auf sich zu üben gewohnt war. Gelegentlich werden in diesem seltsamen Leitfaden der Disputierkunst über poetische Gegenstände auch grundsätzliche Ergebnisse gewonnen und auf das Trauerspiel nicht minder als

auf das Epos angewendet. Den Schluß bildet die Vergleichung der zwei in dem erhaltenen ersten Buch allein besprochenen Dichtungsarten, welche die schon vorher sattsam angedeutete Bevorzugung der Tragödie vor dem Epos endgültig zu erhärten bestimmt ist.

9. Zwei Gründe dieser Bevorzugung sind einleuchtend und überzeugend: die kräftige Gedrungenheit und die leibhaftige Lebendigkeit des Dramas. So hoch veranschlagt Aristoteles den Wert dieser „Leibhaftigkeit", daß er es auch Homer nachrühmt, „er allein habe nicht verkannt, was der Dichter in eigener Person zu tun habe . . . Die anderen (Ependichter) . . . bedienen sich nämlich der nachahmenden Darstellung nur wenig und nur in vereinzelten Fällen, Homer aber läßt nach kurzer Einleitung sofort einen Mann, eine Frau oder sonst ein Wesen auftreten" usw.[1] Hier wandelt der Stagirit in den Spuren seines Meisters, der im „Staat" dem „Dichter" der Ilias dasselbe Lob erteilt und dabei gleichfalls an die Rede des Chryses nahe am Eingang dieser Dichtung erinnert hat. „In eigner Person — so führt Aristoteles jenen Gedanken aus — soll der Dichter so wenig als möglich reden, da er ja insoweit kein nachahmender Darsteller ist." Man darf hier freilich nicht jedes Wort auf die Goldwage legen. Denn da derartige dramatische Episoden, in denen die Personen des Heldengedichts redend eingeführt werden, doch nur einen Teil der zwei homerischen Epen einnehmen, so müßte dem Verfasser der Poetik, streng genommen, selbst Homer nur in diesem beschränkten Ausmaß als ein „nachahmender Darsteller", im übrigen aber nicht als ein solcher, und somit auch nicht als ein Dichter gelten. Er wollte jedoch augenscheinlich nur einen Unterschied des Grades betonen und hat diesen mit mehr als gebührlicher Emphase hervorgehoben.

Der Erweis des Vorrangs der Tragödie vor dem Epos ist indes, wie wir schon einmal vorgreifend bemerkt haben (vgl. S. 118), von einseitiger Gewaltsamkeit keineswegs frei. Soll doch auch das einen Vorzug des Trauerspiels begründen helfen, daß es sich des Versmaßes des Heldengedichtes bedienen darf — ein in Wahrheit unendlich seltener Ausnahmsfall! —, während dieses an ein Maß, das hexametrische, gebunden ist. Das ist allerdings nur ein kleines Teilargument eines weit umfassenderen Beweisgrundes: die Tragödie besitzt alles, was dem Epos eigen ist, und übertrifft es durch ein Mehr an Kunstmitteln.[2] Gegen diese Behauptung aber hat schon die Ästhetik der Epikureer einen gar wohlerwogenen Einspruch erhoben, der zugleich einen unleugbaren, wenn auch nicht allzu tiefgreifenden Mangel der poetischen Theorie des Aristoteles überhaupt trifft. Als der Gegenstand aller Dichtung waren von

diesem „Handelnde“ bezeichnet worden; und daß unter diesen nur Menschen zu verstehen sind, zeigt die sofort daran geschlossene Einteilung dieser handelnden Wesen in „edle“ und „gemeine“, in Personen, die dem moralischen Durchschnittsmaß entsprechen, darüber hinausragen oder darunter herabsinken. Wo bleiben da, so hat schon der Epikureer Philodem gefragt, Naturobjekte und Vorgänge in der Außenwelt, die (übermenschlichen) Götter und die (untermenschlichen) Tiere? — Stoffe, die dem vom Stagiriten bevorzugten Drama so gut als fremd, dem Epos aber durchaus zugänglich sind. So bestehe denn zwischen diesen beiden Dichtungsarten in Wahrheit das genau entgegengesetzte Wertverhältnis.

Den Eristiker Aristoteles haben wir schon geraume Zeit aus den Augen verloren. Hier begegnen wir ihm wieder, da wir eben im Begriffe sind, eine der Hauptstätten seiner Wirksamkeit, das Feld der Rhetorik, zu betreten.

Sechsunddreißigstes Kapitel.

Aristoteles und die Redekunst.[1]

Meister der Worte zu sein und tapferer Taten Vollender“, das war schon im homerischen Zeitalter ein Ideal, zu dem die Frühzeit anderer Völker schwerlich eine Parallele bieten dürfte.[2] Zu maßgebender Bedeutung ist die Übung der Redekunst in den demokratischen Gemeinwesen erwachsen (vgl. I⁴ 317f.). Die Insel Sizilien aber war es, wo vor der Mitte des fünften Jahrhunderts die Theorie der Rhetorik in Korax und Tisias ihre ersten Pfleger gefunden hat (vgl. I⁴ 187ff.). Mit dem Manne, der die sizilische Redekunst nach Athen verpflanzt hat, mit Gorgias von Leontinoi, sind unsere Leser längst vertraut (vgl. I⁴ 393ff.). Handbücher dieser Kunst wurden in so großer Zahl verfaßt, daß ein ganz allgemeiner, Künste und Handwerke jeder Art bezeichnender Ausdruck („Technē“) diesem besonderen Sinne zugeeignet wurde und zur Bezeichnung eines „Handbuchs der Redekunst“ geworden ist. Wie feindselig Platon der Rhetorik, die ihm — so wie sie bis dahin betrieben worden war — als eine bloß auf empirischer Routine beruhende Scheinkunst gegolten hat, gegenüberstand, hat uns das in erster Linie gegen sie gerichtete Gespräch „Gorgias“ gezeigt (vgl. II⁴ 258ff.). Auch sein im „Phädros“ unternommener Versuch ist uns wohlbekannt, dieser vordem in Bausch und Bogen verworfenen Kunst

in Dialektik und Psychologie neue Grundlagen zu schaffen (vgl. II[4] 327ff.). Der Redner hätte den in Frage kommenden Wissensstoff von seinen obersten Gattungen herab bis ins Feinste und Kleinste gliedern und desgleichen eine bis zu den einzelnen Charaktertypen herabsteigende Übersicht über die seelischen Beschaffenheiten der Hörer besitzen sollen, auf die es zu wirken gilt. Schon in seiner Jugend als Lehrer der Rhetorik tätig (vgl. S. 17), mit der Fülle jener Handbücher so wohl vertraut, daß er es nicht verschmähte, eine kompendiöse Übersicht derselben zu verfassen, hat Aristoteles während seines zweiten athenischen Aufenthaltes Vortragskurse über die Redekunst gehalten und ihnen die Gestalt eines drei Bücher umfassenden Werkes verliehen, dessen Inhalt uns nunmehr zu beschäftigen hat.

2. Als das Grundmotiv der zwei ersten Bücher der Rhetorik (das dritte ist vornehmlich der Diktion gewidmet) darf die Absicht gelten, Platons im „Phädros" aufgestelltes Ideal der Verwirklichung zuzuführen. Daß jenes Ideal in Wahrheit ein unerreichbares ist, teils seiner Höhe, teils innerer Widersprüche wegen, mit denen es behaftet ist — dieses Urteil des großen Geschichtsschreibers Griechenlands ist auch das unsere. Allen Charakterverschiedenheiten der Hörer gerecht zu werden, danach mag der Takt des Redners mit annäherndem Erfolge streben; diese unendliche Mannigfaltigkeit in allgemeine Vorschriften zu fassen, darf ein Ding der Unmöglichkeit heißen; die vollendete, das Niveau der Zuhörerschaft weit überragende Sachkenntnis würde überdies — auch darauf hat George Grote unter Verwertung platonischer Äußerungen aus dem „Gorgias" hingewiesen — zwischen dem Sprecher und seinen Hörern einen kaum übersteiglichen Wall aufrichten.[1] Doch wie dem auch sein mag: Aristoteles hat sich jenem hohen Ziel zu nähern geglaubt, indem er Abschnitte der Psychologie und der beschreibenden Ethik, vor allem die Affektenlehre und eine Schilderung der den verschiedenen Lebenslagen und Altersstufen entsprechenden Charaktertypen, seinem Lehrbuch der Rhetorik einverleibte. Wir halten die von ihm gewählte Anordnung auch unsererseits ein, um unseren Lesern ein möglichst treues Abbild des Werkes zu liefern, dessen Inhalt wir übrigens mit kritischen Glossen zu begleiten nicht umhin können.

Die Rhetorik heißt ein Gegenstück der Dialektik.[2] Beiden fehle die fachmäßige Beschränkung. Dieses wie jenes Vermögen zu betätigen seien alle in einem gewissen Maße fähig. Somit müsse es auch möglich sein, die Ursachen des gelegentlichen Erfolges solcher Betätigung zu ergründen, und daß dies Sache einer Kunst sei, werde niemand bestreiten. Die Verfasser der Handbücher haben sich nur mit der Nebensache, nicht mit der

Hauptsache, dem Schaffen von Überzeugungen, beschäftigt. Nebensächlich und außerwesentlich ist alles Hervorrufen von Affekten, das die Gesetzgebung wohlgeordneter Staaten den Klägern und den Angeklagten geradezu verbietet. Heißt dies doch das Richtscheit, dessen man sich bedienen will, geflissentlich verkrümmen. Der Streitteil hat lediglich einen Sachverhalt oder ein Geschehnis als tatsächlich oder nicht-tatsächlich zu erweisen. Über dessen Qualität, ob groß oder klein, ob rechtmäßig oder unrechtmäßig, hat der Richter selbst, insoweit der Gesetzgeber ihm die Entscheidung überlassen hat, zu urteilen. Gute Gesetze sollten übrigens der Entscheidung des Richters so wenig als möglich anheimgeben, und zwar aus drei Gründen: weil es leichter ist, einen Einsichtigen oder wenige (den oder die Gesetzgeber nämlich) als viele solche zu finden; weil der Gesetzgeber von langer Hand her und nicht aus dem Stegreif urteilt; endlich und hauptsächlich, weil das Gesetz allgemein und über Künftiges, nicht aber speziell und über Gegenwärtiges entscheidet. Im letzteren Falle mischt sich gar leicht Haß und Liebe ein, nicht minder spricht der Privatvorteil mit, und diese alle trüben das Urteilsvermögen. Man sieht, wie sich unmerklich die Gerichtsrede fast allein an die Stelle der Rede überhaupt gesetzt hat. Auf sie haben sich, so sagt uns Aristoteles selbst, die Bemühungen seiner Vorgänger konzentriert. Und damit, so fügt er hinzu, auf das minder harmlose Gebiet, da derjenige, der über politische Fragen urteilt, lediglich über das eigene Interesse, der Richter aber über fremde Interessen zu entscheiden hat. (Jenes wäre, so möchte man erwidern, doch nur dann richtig, wenn die Bürgerschaft strenge Einheitlichkeit aufwiese und das jedesmal in Frage stehende Interesse nur ein Gesamt- und nicht auch ein Partei-Interesse sein könnte.)

3. Den eigentlichen Gegenstand der Rhetorik bilden somit die Überzeugungsmittel, die ihrerseits wieder Beweismittel sind.[1] Vertrautheit mit diesen und der Besitz der Fähigkeit, auch Entgegengesetztes zu beweisen, um jeder irreleitenden Beweisführung entgegentreten zu können, das sei eine Art von Wehrhaftigkeit, die mehr bedeutet und des Menschen würdiger ist als die Ausstattung mit Körperkraft. Daß rednerische Schulung bei ungerechtem Gebrauch ebensoviel Schaden stiften kann als Nutzen bei gerechtem, dieser Vorwurf treffe sie nicht in höherem Maße als alle anderen Güter mit alleiniger Ausnahme der Tugend. Hier steht Aristoteles auf der Seite des Gorgias und des Polos gegen Platon (vgl. II⁴ 260) und ordnet sich als einer der ersten einer langen Reihe von Schriftstellern, vornehmlich von stoischen, epikureïschen und skeptischen Philosophen ein, die das Für und Wider dieser Frage zu erörtern nicht müde geworden sind.

Die Aufgabe der Rhetorik ist nicht das Überzeugen, sondern das Wahrnehmen der in jedem besonderen Fall vorhandenen Überzeugungsmittel.[1] Die „Beglaubigungsmittel" werden in „kunstvolle" und „kunstlose" unterschieden. Nur die ersteren schaffen wir; die zweiten benützen wir bloß, wie Zeugenaussagen, Geschäftsurkunden u. dgl. m. Dabei werden unter den „kunstvollen" Überzeugungsmitte n neben den rein sachlichen auch jene aufgezählt, die darauf abzielen, den Charakter des Redners in günstigem Lichte erscheinen zu lassen („denn den Guten glauben wir eher und rascher"), so wie auch diejenigen (vorhin so schroff für unwesentlich erklärten), deren Aufgabe es ist, in den Hörern bestimmte Affekte hervorzurufen. Dem entsprechend wird denn auch vom Redner ein Dreifaches gefordert: die Fähigkeit, Schlüsse zu ziehen, die Fähigkeit, über Tugenden und Charaktere zu urteilen, endlich die Erkenntnis der Affekte, was ein jeder von ihnen, wie er beschaffen ist, wie und wodurch er hervorgerufen wird. Somit stellt sich die Rhetorik als ein Schößling zugleich der Dialektik und der Ethik dar, die man auch Politik zu nennen berechtigt sei (vgl. S. 201). Weil der Teilnehmer an den hier in Frage kommenden Beratungen, der Geschworene und der Ekklesiast, als „ein Mann von schlichtem Sinne" und als unfähig gilt, „eine Einsicht durch vielfache Vermittlung zu gewinnen und weit ausgesponnene Schlüsse zu ziehen": darum kommen in diesem Bereich (dem politisch-judiziellen) verkürzte und drastische Formen des Syllogismus sowohl als der Induktion zur Verwendung. Es sind das die aus Wahrscheinlichkeitsgründen und aus Merkmalen gezogenen Schlüsse (Enthymeme) einerseits, das Beispiel andererseits. Jene Schlüsse können triftig oder untriftig sein. Ein triftiger Schluß aus Merkmalen ist z. B. dieser: N. N. fiebert, folglich ist er krank; oder: die Brust dieser Frau gibt Milch, folglich hat sie geboren. Ein untriftiger Schluß hingegen wäre die Folgerung: N. N. fiebert, denn er atmet heftig; kann er doch auch aus anderen Gründen (z B. infolge eines angestrengten Laufes) heftig atmen. Das „Beispiel" konnte man verwenden, um zu beweisen, daß Dionysios von Syrakus nach der Tyrannis strebe; er verlangte nämlich eine Leibwache, was vor ihm andere, so Peisistratos in Athen und Theagenes in Megara, getan hatten, als sie nach der Tyrannis trachteten. Die Enthymeme werden nunmehr in solche geschieden, die aus allgemeinen, auf allen Gebieten geltenden Wahrheiten, und in solche, die aus speziellen, bestimmten Fächern eigentümlichen Sätzen abgeleitet werden. Diese Unterscheidung soll der späteren weitläufigen Behandlung dieser Materie den Weg bahnen. Vorher wird jedoch noch der Gegenstand der Rhetorik in seine drei Hauptgattungen zerlegt: in die beratende, die gerichtliche und die Schau- oder Prunkrede.

4. Die Beratungs- oder Staatsrede zielt einmal auf ein Zureden, ein andermal auf ein Abreden; die Gerichtsrede bezweckt bald eine Anklage, bald eine Verteidigung: die Prunkrede endlich hat Lob oder Tadel zu ihrem Gegenstande.[1] Die erste Gattung beschäftigt sich mit der Zukunft, die zweite mit der Vergangenheit, die dritte zumeist, wenngleich nicht immer (man denke an Grab- und Gedächtnisreden), mit der Gegenwart. Für den Redner der ersten Art ist der Hauptgesichtspunkt der des Nützlichen (das er empfiehlt) und des Schädlichen (von dem er abmahnt); andere Gesichtspunkte, wie der des Gerechten und Ungerechten, des Löblichen und Schimpflichen, spielen hinein. In der Gerichtsrede steht die Frage nach Recht und Unrecht obenan, und es sind die übrigen unter den soeben erwähnten Fragen, die nebenbei einfließen. Für den Lob- und Tadelredner endlich steht das Löbliche und Schimpfliche in erster Reihe. In der Gerichtsrede bestreitet der Verteidiger bisweilen nicht, daß die behauptete Tat vollbracht oder der behauptete Schaden gestiftet ward, wohl aber räumt er niemals ein, daß ein Unrecht begangen wurde. Der beratende Redner wieder wird niemals zugestehen, daß er Schädliches oder Unersprießliches anrate und vom Heilsamen abrate, soviel er auch sonst dem Gegner einräumen mag. In der Lob- und Tadelrede endlich steht es ähnlich mit dem Schönen oder Sittlich-Guten und seinem Gegenteil. Aus alledem folgt, daß der Redner allgemeine Sätze darüber, was möglich und unmöglich, wirklich und unwirklich ist usw., in der Vergangenheit sowohl als in der Zukunft, bereit halten müsse. Desgleichen müssen, da es sich vielfach auch um die Größe des erhofften Gutes und des befürchteten Übels, der behaupteten Verpflichtung oder des behaupteten Unrechts, der sittlichen Vortrefflichkeit oder Verwerflichkeit handelt (und zwar einmal darum, was an sich groß oder klein, dann wieder darum, was größer oder kleiner ist als ein anderes), den Rednern auch Sätze über Größer und Kleiner zu Gebote stehen, und zwar sowohl über Größer und Kleiner im allgemeinen als auch insbesondere darüber, welches das größere oder geringere Gut oder Recht, welches die größere oder geringere Schuld ist.

Als Gegenstand der Beratung wird zunächst das Kontingente, im Unterschiede vom Unmöglichen sowohl als vom Notwendigen, dann innerhalb des Kontingenten das in unserer Macht Stehende bezeichnet.[2] Dann wird eine erschöpfende Detaillierung dieser Beratungsobjekte, die nicht der (bloß formalen) Rhetorik zusteht, vielmehr in den Bereich der sachlichen Disziplinen, zumal der Politik gehört, wiederholt und mit Nachdruck abgelehnt. Doch hindert das den Autor nicht, sich in die Materie der politischen Beratschlagung recht weit einzulassen. Er nennt als ihre fünf Hauptgegenstände: das Steuerwesen, Krieg und

Frieden, Landesverteidigung, Ein- und Ausfuhr und die Gesetzgebung. Er verbreitet sich über diese Punkte, berührt anläßlich der Gesetzgebung Themen, die in der „Politik“ weitläufig erörtert sind, so die verschiedenen Verfassungsformen und die Frage, was einer jeden von ihnen zum Heil und was ihr zum Verderben gereiche. Durchgängig wird vom politischen Redner die möglichste Erweiterung seines Umblicks, die ausgedehnte Kenntnis geschichtlicher Tatsachen sowohl als zeitgenössischer Parallelerscheinungen gefordert.

5. Es wird nun auf die allgemeinen Sätze, über die, wie im vorangehenden angedeutet wurde, der Redner verfügen muß, näher eingegangen, wobei nichts so bemerkenswert ist als die Art, in der der Verfasser der „Rhetorik“ sich auf den Standpunkt der gangbaren Meinungen stellt, oft im auffallenden Gegensatze zu seinen eigenen ethischen Doktrinen. Er geht von der Beratungs- oder Staatsrede aus, deren Kern in einem Zureden oder Abmahnen bestehe. Beides ziele auf das, was man wählt oder meidet. Jenes sei aber im wesentlichen die Eudämonie oder Glückseligkeit. Es ergeben sich der populären Auffassung gemäß als Bestandteile der Eudämonie etwa die folgenden: gute Abkunft, Besitz zahlreicher und guter Freunde, Reichtum, Kindersegen, glückliches Greisenalter, leibliche Vorzüge aller Art, Ansehen, Ehre, gutes Glück, Tugend.[1] Über all das wird gesprochen und hier zeigt sich Aristoteles von einer wahren Einteilungs- und Definitionswut besessen. Die Körperstärke z. B. wird für „das Vermögen“ erklärt, „ein anderes nach Belieben zu bewegen“, wobei auch die Arten der Bewegung, nämlich das „Ziehen, Stoßen, Heben, Drücken, Zusammenschnüren“, nicht fehlen. Oder: Ein zum Lauf Befähigter heißt derjenige, „der die Beine in einer gewissen Weise werfen, rasch und ausgreifend bewegen kann“. Wie Selbstironie klingt die mitten unter diesen Selbstverständlichkeiten anläßlich der Erörterung einer Einzelfrage auftauchende Mahnung: „Doch in bezug hierauf bedarf es für unsere Zwecke nicht der Kleinmeisterei“.

Von den Bestandteilen der Glückseligkeit wendet sich die Untersuchung zu den Hauptgesichtspunkten, die bei der Beurteilung des Guten und Nützlichen in Betracht kommen.[2] Man ist überrascht, der Eudämonie wiederum, freilich an der Spitze der Güter, aber doch nur als einem von ihnen, und neben ihr den Tugenden zu begegnen; während sie doch für den Moralisten Aristoteles „ein tugendgemäßes Tun“ ist. Nicht ohne Belang für die Technik der Redekunst ist vielleicht die Musterung der Argumente, die auf diesem Gebiet in Fällen des Zweifels zu verwenden sind. So unter anderem: ein Gut ist das, dessen Gegenteil ein Übel, oder dessen Gegenteil dem Feinde zuträglich, erwünscht oder er-

freulich ist. Oder auch: ein Gut ist, was viele Mühe und großen Aufwand gekostet hat. Oder: was von vielen erstrebt oder umworben worden ist. Solch ein Überblick über die Gesichtspunkte, von denen aus man ein Ding oder ein Verfahren, dessen Wert nicht durch sich selbst einleuchtet, empfehlen kann, mochte den Redner bisweilen in der Tat auf den seinem Zweck am meisten dienlichen Weg führen.

Im folgenden wird Übereinstimmung über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit eines Verfahrens sowie über Wert oder Unwert einer Tat angenommen, Meinungsverschiedenheit dagegen über das Mehr oder Minder des Nutzens oder Wertes vorausgesetzt.[1] Unter vielem Selbstverständlichen begegnet auch Interessantes, zumal das Hervorheben entgegengesetzter Gesichtspunkte betreffend. Man könne dem Anstifter einer Missetat die größere Schuld beimessen als ihrem Vollstrecker, aber auch umgekehrt. Man könne bald den Seltenheitswert, bald den Gebrauchswert eines Gegenstandes höher veranschlagen und demgemäß einmal Gold, einmal Eisen für das Wertvollere erklären. Man könne dieselbe Sache größer erscheinen lassen, wenn man ihre Teile vor uns ausbreitet (kleiner dagegen, wenn man diese in eins zusammenzieht).

6. Nach einer Abschweifung auf das Gebiet der „Politik" und einer Verweisung auf diese kommen Lob und Tadel an die Reihe.[2] Das wird der Anlaß, um auf Tugenden und Laster, sittlich Schönes und Häßliches einzugehen. Und zwar zu dem doppelten Zweck, damit der Redner andere in gehöriger Weise loben und tadeln und damit er sich selbst den das Vertrauen der Zuhörer steigernden Anschein der Vertrauenswürdigkeit geben könne. In der Behandlung der Tugenden, die „Vermögen des Wohltuns" heißen, steht hier ihre soziale Seite im Vordergrund, da eben alles vom Standpunkt nicht des Handelnden, sondern des Publikums betrachtet wird. „Die Tapferen und Gerechten ehrt man zumeist, weil die Tapferkeit im Kriege, die Gerechtigkeit im Frieden anderen nützlich ist." Die Erörterung gleitet allmählich ganz und gar in eine Unterweisung in der Kunst der Täuschung hinüber. Man glaubt wieder in der „Topik" zu sein (vgl. S. 43f.). Es wird zum Zweck des Lobes gleichwie des Tadels empfohlen, das bloß Benachbarte gelegentlich dem Identischen gleichzusetzen. Es kann rätlich sein, den Zurückhaltenden als einen kaltberechnenden Intriganten darzustellen, den Einfältigen für gut, den Stumpfsinnigen für sanft zu erklären. Die lasterhaften Extreme lassen sich zu Tugenden umformen. Man könne den Tollkühnen als tapfer, den Verschwender als freigebig schildern, etwa mit der Begründung: wenn jener sein Leben schon ohne Not aufs Spiel setzt, um wieviel mehr erst dort, wo es die Ehre erfordert; wenn dieser eine offene Hand für alle

hat, um wieviel mehr für seine Freunde. Überhaupt lasse sich das von der jedesmaligen Zuhörerschaft Geschätzte zu einer edlen Eigenschaft verklären, da diese beiden Begriffe einander „benachbart“ sind. Desgleichen werde man das Zufällige für ein Beabsichtigtes auszugeben trachten. All das gelte gleichmäßig für die Staats- und für die Prunkrede. Was man in der ersteren empfiehlt, das wird in der zweiten, wenn sie eine Lobrede ist, als erreicht vorausgesetzt; auf die Tadelrede aber mag man durch Anwendung im entgegengesetzten Sinne alles von der Lobrede Gesagte übertragen.

7. Die Gerichtsrede, welche Anklage und Verteidigung in sich schließt, gibt Anlaß zur Erörterung der Motive des Unrechttuns und damit mittelbar der Beweggründe alles Handelns überhaupt.[1] Das Unrechttun heißt „ein freiwilliges und gesetzwidriges Schädigen“, wobei das Wort „Gesetz“ im weitesten Sinne verstanden wird. Die Freiwilligkeit eignet allem „nicht erzwungenen und bewußten Tun“, das jedoch nicht ausnahmslos auch ein „absichtsvolles“ ist. Es werden drei Ursachen des unfreiwilligen und vier des freiwilligen Handelns namhaft gemacht: Zufall, Naturtrieb und Zwang auf der einen, Gewohnheit, Überlegung, Gereiztheit und Begehren auf der anderen Seite. Als Ziele des freiwilligen Tuns werden das Gute oder scheinbar Gute und das Angenehme oder scheinbar Angenehme bezeichnet, und darunter wird auch die Beseitigung oder Verringerung wirklicher oder scheinbarer Übel und des wirklich oder scheinbar Leidvollen begriffen. Da über das Nützliche bereits anläßlich der Beratungsrede gehandelt sei, so gelte es jetzt über das Angenehme, und zwar „in weder unklarer noch überscharfer Weise“, zu sprechen. Es folgt in Wahrheit eine Abhandlung über die Lust, deren wesentlichsten Inhalt wir übrigens bereits vorweggenommen haben (vgl. S. 258f.).

Wie das naturgemäße, so gilt auch das bloß gewohnheitsmäßige Handeln als lustvoll.[2] Desgleichen eignen der „Vorstellung“, die eine „abgeschwächte Empfindung“ ist, Lustgefühle, mag sie nun als Erinnerung oder als Erwartung auftreten. Und zwar nicht nur in der Weise, daß, was in der Gegenwart als lustvoll empfunden wird, diese Wirkung auch im Rückblick und im Vorblick ausübt. Selbst vergangenes Leid wirkt lustbringend, wenn es als überwunden vorgestellt wird. Die Lust, die den Zorn begleitet, beruht auf der Vorwegnahme der geplanten Vergeltung. Auch die meisten Begierden begleitet eine gewisse Lust, jene der Erinnerung an vergangene oder der Hoffnung auf künftige Befriedigung. Hier wird auch der Lust der Wehmut gedacht. Mit der Trauer um die gegenwärtige Entbehrung verbinde sich nämlich die Er-

innerung an den einstigen Besitz. Die Lust des Sieges wird bis in die Jagd und in die Spiele hinein verfolgt. Überall, wo Wettstreit herrscht, fehlt auch nicht die lustvolle Erwartung, andere zu übertreffen und über sie hervorzuragen. Tief aus eigener Erfahrung ist wohl die Bemerkung über die Freuden des dialektischen Kampfes „für die darin Geschulten und Leistungsfähigen" geschöpft. Ruhm und Ehre flößen uns den frohen Glauben ein, daß wir die uns zugeschriebene Trefflichkeit wirklich besitzen; nicht anders wirkt die uns zuteil gewordene Bewunderung und Liebe; desgleichen die Scheinbewunderung und Scheinfreundschaft des Schmeichlers. Sehen wir nach geraumer Zeit Personen und Dinge wieder, die uns wert sind, so gewährt uns das zugleich die der Abwechslung und die der Seltenheit des Genusses entspringende Lust.

Es folgt die Freude am Lernen und am Staunen.[1] Wenn das Lernen hier eine „Rückkehr zum Normalzustand" heißt, so wird hierunter die der Unruhe des Staunens, Suchens und Zweifelns nachfolgende Beruhigung des Intellekts verstanden. Der lustvolle Charakter des Erweisens von Wohltaten wird hier bloß als die Freude am „Besitzen" (nämlich dessen, wodurch man wohltut) und am „Überragen" (desjenigen, dem man wohltut) angesehen. Hierbei gehen nicht nur die sympathischen Gefühle völlig leer aus; auch die uns schon bekannte, in der „Ethik" dargelegte Auffassung des Wohltuns (vgl. S. 247f.) dringt ungleich mehr in die Tiefe. Daß Aristoteles dasselbe Problem einmal tiefsinnig, ein andermal einigermaßen flach behandelt, verdient angemerkt zu werden. Wie ihn Fülle der Gedanken kennzeichnet, so verrät er gelegentlich auch einen Mangel an Widerstandskraft gegen unzulängliche Gedanken. Auch ein Zug zur Verschrobenheit begegnet uns hier. Ich denke an die Ableitung der Selbstliebe aus der Lust am Ähnlichen und Verwandten, die im Verhältnis des Menschen zu sich selbst ihren Gipfelpunkt erreiche! Gekünstelt darf auch die folgende Ableitung heißen: lustvoll ist es, für weise zu gelten, denn die Weisheit ist ein Herrschaftsmittel, und nichts gewährt größere Befriedigung als das Herrschen. Wozu bedarf es, so möchte man fragen, eines solchen Umwegs, da doch nicht alle Weisheit diese Wirkung übt und es genügt hätte, die schon erörterte Lust am „Hervorragen" herbeizuziehen?

8. Nach den Motiven des Unrechttuns kommen die Subjekte und die Objekte desselben an die Reihe.[2] Zum Unrechttun geneigt sind jene, die es für gefahrlos halten, somit vor allem solche, die Aussicht haben, unentdeckt zu bleiben, weiter jene, die auch im Fall ihrer Entdeckung keine Strafe glauben befürchten zu müssen, endlich diejenigen, deren eventuelle Bestrafung voraussichtlich hinter dem erlangten Genuß

oder Nutzen zurückstehen wird. In der Ausführung dieser Gedanken stoßen wir auf nicht wenige feine, freilich auch auf gar manche spitzfindige Bemerkungen. Einen Schutz vor Entdeckung bedeutet es für den Übeltäter, wenn ihm niemand sein sträfliches Tun zutrauen würde: so wird niemand einen Körperschwachen für einen Gewalttäter, einen Armen oder Häßlichen für einen Frauenverführer halten. Dementsprechend sei neben der Verborgenheit einer Übeltat auch deren Gegenteil, ihre Offensichtlichkeit, dem Täter günstig, da jener, gegen den der Angriff sich richtet, auf derartiges nicht gefaßt ist und es daher leicht an der nötigen Vorsicht fehlen läßt. Keinen Feind und viele Feinde zu besitzen gilt gleichmäßig als vorteilhaft: die Ungehaßten zählen darauf, daß niemand vor ihnen auf der Hut ist; den Vielgehaßten hingegen wird nicht leicht jemand zutrauen, daß sie dem allgemeinen Mißtrauen zum Trotze etwas wagen, und sie werden zu ihrer Verteidigung diese Unwahrscheinlichkeit geltend machen. Es werden diejenigen parallelisiert, denen das Unrecht Gewinn, die Strafe lediglich Schimpf bringt, und jene, denen umgekehrt die Übeltat einigermaßen zum Lobe gereicht (wie wenn es die Eltern zu rächen gilt), während die Strafe nicht entehrend ist, sondern in einer Geldzahlung, in Verbannung oder ähnlichem besteht. Beides bildet einen Anreiz zum Übeltun, nur nicht für dieselben, sondern für entgegengesetzte Charaktere. Zum Übeltun reizt sowohl der oft errungene Erfolg als der häufig erlittene Mißerfolg. Der erstere ermutigt den Bösewicht, der letztere spornt ihn zu neuen Versuchen an, die Scharte auszuwetzen. Die Willensschwachen und die Willensstarken werden zum Unrechttun durch Beweggründe von entgegengesetzter Art bestimmt; jene durch Aussicht auf nahen Genuß oder nahen Gewinn, diese durch die Aussicht auf späten und dauernden Gewinn und Nutzen. Auch hohe Achtung und ihr Gegenteil können in diesem Betracht die gleiche Wirkung üben: dem in hoher Achtung Stehenden wird man die Übeltat nicht leicht zutrauen; dem Mißachteten bedeutet die Steigerung der Mißachtung, die sie ihm bringen mag, wenig.

Auch in der Behandlung der Objekte des Angriffs kehrt dieselbe Neigung zum Spiel mit Gegensätzen wieder.[1] Man greift gern die sehr Fernen und die sehr Nahen an. Hier winkt ein rascher Gewinn, dort droht nur eine späte Strafe. Zum Angriff fordern die Vertrauensseligen heraus, ebenso die Leichtsinnigen und die Zaghaften, die einem Konflikt gern aus dem Wege gehen. Die noch niemals Angegriffenen und die oft Angegriffenen sind von Behutsamkeit gleichweit entfernt: jene, weil sie derartiges noch nicht erfahren haben, diese, weil sie es nicht sogleich wieder zu erfahren erwarten. (Hier darf man wohl von Paradoxensucht sprechen. Kommen doch auf einen Bestohlenen, der sich sagt: ich werde

nicht alsbald wieder bestohlen werden, zehn andere, die durch Schaden klug geworden sind.) Es folgen jene, deren guter Ruf bereits erschüttert ward oder doch leicht zu erschüttern ist, da solche nur ungern und zumeist erfolglos Prozesse führen. In seltsamer Verbindung erscheinen die Feinde und die Freunde. Jene schädigt man gern, diese leicht. Dann kommen die Freundlosen, die Ungeschickten, sowie jene, deren Zeit durch den Erwerb in Anspruch genommen ist, an die Reihe, da auch diese das Prozessieren scheuen und daher unschwer für einen Ausgleich zu gewinnen sind. Geneigt sind wir, ein Unrecht zu begehen, das uns bei denjenigen, von denen wir abhängen, beliebt macht. Ferner erscheint das Unrecht kaum als ein solches, wenn Streit und peinliche Auseinandersetzungen vorangegangen sind. Nicht viel anders steht es, wenn dem Geschädigten dasselbe Unrecht von anderer Seite drohte und wir diesem nur eben zuvorgekommen sind. Desgleichen, wenn, nach dem Wort des Tyrannen Jason von Pherä, „ein wenig Unrecht uns die Mittel liefert, viel Gutes zu tun". Den Schluß bilden Fälle von trivialerer Art, wie allgemein oder doch häufig verübtes Unrecht (wobei man etwa an Schmuggel im Kleinen denken mag), das Entwenden von Gegenständen, die sich von anderen, im Besitze des Entwendenden befindlichen, nur schwer unterscheiden lassen, sowie Schädigungen, die deren Opfer nicht gern in die Öffentlichkeit bringen.

9. Den Sprachkapiteln der „Poetik" vergleichbar werden hier Abschnitte des Strafrechts in die Rhetorik eingefügt.[1] Auch diesmal gilt es, eine noch wenig entwickelte Disziplin gelegentlich, wenn auch nur summarisch, zu berühren. Wir übergehen die uns schon bekannten Unterscheidungen des „geschriebenen" und des „ungeschriebenen" Rechtes (vgl. S. 277), dem sich noch das darüber hinausgehende allgemeine oder Natur-Recht beigesellt, desgleichen jene der Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit (vgl. S. 208 f. und 221). Aristoteles will die Tat- und die Schuld-Frage streng gesondert wissen; auch dringt er auf genauere Begriffsbestimmungen in diesem Gebiete, wie z. B.: das Entwenden ist noch nicht Diebstahl; es gehört dazu die Schädigung des einen, die Bereicherung des andern. Ferner kennt er „ein überschüssiges Verdienst" begründende Leistungen, die über die Erfüllung der strengen Gesetzespflicht hinausgehen. Auch der „Billigkeit", welche die teils beabsichtigten, teils unbeabsichtigten Lücken des Gesetzes ausfüllt, wird eine eingehendere Behandlung zuteil (vgl. S. 221 f.). Ihr Ergebnis ist das folgende: „Billig ist es, nicht auf das Gesetz, sondern auf den Gesetzgeber, nicht auf sein Wort, sondern auf seinen Gedanken, nicht auf die Tat, sondern auf die Absicht, nicht auf den Teil, sondern auf das Ganze,

nicht auf die gegenwärtige, sondern auf die dauernde Beschaffenheit des Täters . . . zu blicken." Beiläufig bemerkt: der streng juristische Sinn, den wir der römischen Schulung verdanken, ist dem Stagiriten augenscheinlich ebenso fremd geblieben wie seinen Zeitgenossen. Nichts weist darauf hin, und manches spricht dagegen, daß er die in den attischen Gerichtsreden so oft hervortretende Gepflogenheit mißbilligt hat, der Rücksicht auf die ganze Lebensführung und insbesondere auf das politische Verhalten des Angeklagten einen uns ungebührlich erscheinenden Einfluß auf die Entscheidung seines Prozesses einzuräumen.

Hierher gehört auch die Erörterung der Größe der Schuld und der verschiedenen Arten ihrer Bemessung.[1] Ein Gesichtspunkt sei dieser: das Unrecht wird um so größer, je rechtswidriger die Gesinnung, aus der es erwachsen ist. Demgemäß kann unter Umständen (etwa im Fall eines Tempelraubes) das materiell kleinste Unrecht das allergrößte sein. Andere Maßstäbe geben uns die Höhe des verursachten Schadens, die Unmöglichkeit seines vollständigen Ersatzes, die Größe der Wirkungen (wie wenn z. B. der Geschädigte aus Verzweiflung Selbstmord verübt hat), ferner das Unerhörte des Verbrechens, aber freilich auch umgekehrt seine Gewohnheitsmäßigkeit, an die Hand. Ebenso kommt die Brutalität der Übeltat und ihre Vorbereitung von langer Hand in Betracht, nicht minder ihr Schauplatz — wenn z. B. ein Meineid vor Gericht geschworen ward —, endlich die Schimpflichkeit der Missetat und auch die Person, gegen die sie sich richtet (ob dieser z. B. ein Wohltäter des Missetäters gewesen ist). Eine Verletzung der ungeschriebenen Gesetze kann — man darf hinzufügen: mittels eines Fehlschlusses — als die schuldvollere erwiesen werden: „Denn als der Bessere erweist sich, wer auch eine der Strafsanktion entbehrende Pflicht erfüllt"; (somit ist diese in höherem Maße bindend und ihre Verletzung die schwerere Schuld). Allein auch die entgegengesetzte Schlußfolgerung sei statthaft: „Wie sollte derjenige, den selbst die Furcht vor Strafe nicht zurückschreckt, ein Unrecht scheuen, für das ihn keine Strafe erwartet?" Man sieht: der Didaktiker ist gar bald wieder vom Dialektiker abgelöst worden. Dieser behauptet fortan das Feld in den Anweisungen, die er für den Gebrauch der „kunstlosen Beweismittel" erteilt. Als solche werden Gesetzestexte, Zeugenaussagen, Verträge, Geständnisse auf der Folter und Parteieneide genannt.

10. Wir beschränken uns fast ausschließlich auf die in der Volksversammlung wie vor Gericht den Gesetzen zu gebende Auslegung.[2] Da gilt es zunächst, die Anwendung von Gesetzen zu bekämpfen, die der von uns vertretenen Sache widerstreben. Voran stehe eine gar wohl

begründete Empfehlung: man frage, ob das Gesetz nicht veraltet ist, ob es nicht die Zustände, aus denen es hervorgewachsen ist, überlebt hat. Harmlos genug klingt auch der Rat, auf innere Widersprüche des gegen uns angerufenen Gesetzes und auf seinen etwaigen Widerstreit mit einem in hohem Ansehen stehenden Gesetz zu achten. Ungleich bedenklicher ist die augenscheinlich willkürliche Deutung, die man der im Geschworeneneid enthaltenen Angelobung leihen soll, „nach bestem Wissen und Gewissen" zu urteilen. Man möge dieser Formel den Sinn unterlegen, daß sich der Richter nicht unbedingt an die geschriebenen Gesetze zu halten habe. In diesem Sinne stelle man den wandellosen Bestand der Billigkeit und des allgemeinen oder natürlichen Rechtes der Veränderlichkeit des geschriebenen Gesetzes gegenüber. Ja man könne so weit gehen, zu behaupten, dies letztere sei, wenn es mehr Schaden als Nutzen stiftet, überhaupt kein Gesetz, da es die einem solchen gestellte Aufgabe nicht erfülle; der Richter gleiche somit einem Münzprüfer; ihm liege es ob, das echte Recht von dem unechten zu scheiden. Auch erweise sich, wie schon gesagt, derjenige als der Bessere, der auch ein ungeschriebenes Gesetz achtet und zur Geltung bringt!

Ganz anders dort, wo das geschriebene Gesetz zu unseren Gunsten spricht.[1] Da gebe man der vorhin erwähnten Formel nur eine sehr beschränkte Deutung. Sie soll den Richter nicht berechtigen, wider das Gesetz zu urteilen, sondern ihn nur im Falle mangelhafter Gesetzeskenntnis vor dem Vorwurf des Meineids schützen. Eine besonders kühne Behandlung wird den Verträgen zuteil. Sprechen sie für unsere Sache, so mögen wir den Trumpf ausspielen: „Das Gesetz selbst ist ein Vertrag; wer mithin an der Vertragstreue rüttelt, der rüttelt auch an der Gesetzestreue." Im entgegengesetzten Fall aber stehe uns der Ausruf frei: „Wie wunderlich, wenn wir zwar den Gesetzen, falls sie nicht wohlbeschaffen sind, und ihre Urheber sich einen Fehler haben zuschulden kommen lassen, den Gehorsam versagen zu dürfen glauben, den Verträgen aber unweigerlich Gehorsam schulden sollen!"

Siebenunddreißigstes Kapitel.

Aristoteles und die Redekunst.

(Fortsetzung: Die Affekte und die Charaktertypen.)

Die gemischte Empfindung, mit der uns diese scharfsinnigen Truganweisungen entlassen, weicht alsbald einer weitaus eindeutigeren und erfreulicheren. Wir gelangen zu der Lehre von den Affekten und zu der Schilderung von Charaktertypen — zwei Glanzstücken, welche die erste Hälfte des zweiten Buchs der „Rhetorik" einnehmen. Den Übergang vermittelt die Bemerkung, daß das Urteil nicht durch Beweisgründe allein, sondern ebensosehr durch den persönlichen Eindruck bestimmt werde, den der Sprecher hervorbringt, gleichwie durch die Gesinnungen und Stimmungen derjenigen, an welche die Rede sich richtet.[1] Für die Gerichtsrede besitze das letztere Moment, für die Staats- oder Beratungsrede das erstere entscheidende Bedeutung.

Die Überzeugungskraft der Rede ist dadurch bedingt, daß der Redner dem Hörer drei Eigenschaften zu besitzen scheint: Einsicht, Rechtschaffenheit und Wohlwollen.[2] In Ansehung der zwei ersten Punkte wird auf die „Ethik" verwiesen, in betreff des dritten gleichwie der sonstigen Beeinflussung der Stimmung und Gesinnung der Hörerschaft auf die nunmehr folgende Lehre von den Affekten. Diese werden hier als dasjenige bezeichnet, „was zur Folge hat, daß die Menschen in verschiedenem Zustand (über dasselbe) verschieden urteilen, und was (dabei) von Lust und Leid begleitet ist." Ihre genauere Behandlung müsse dreierlei aufzeigen: die Gemütsverfassung, aus der der Affekt entspringt, die Personen, auf die er sich zu richten, und die Anlässe, aus denen er zu erwachsen pflegt. Diese dreifache Kenntnis sei die Voraussetzung für das rednerische Erzeugen des Affektes. Man ist überrascht, diese Materie, die weit eher in die Psychologie oder in die deskriptive Ethik zu gehören scheint, im Rahmen der Redekunst und zwar mit einer Ausführlichkeit behandelt zu sehen, die weit über das vorgebliche Ziel hinausgeht. Hierzu ward Aristoteles wohl in erster Linie durch das platonische, im „Phädros" verfochtene Ideal jener Kunst vermocht, in zweiter Reihe durch den von ihm selbst nicht minder als von seinem Meister gehegten

Wunsch, die neue Darstellung der Rhetorik so scharf als möglich von ihrer älteren, der bloß empirischen oder routinemäßigen Behandlung zu scheiden. So ist es gekommen, daß hier ein Unterbau vor uns steht von ungleich größerer Mächtigkeit und Tiefe, als es der darauf gegründete Oberbau rechtfertigt. Vielleicht gehen wir auch mit der Vermutung nicht irre, daß es dem Stagiriten willkommen war, die ihm von praktischen Rücksichten aufgenötigte Anleitung zu rednerischen Fechterstreichen durch diese rein wissenschaftliche Beigabe zu adeln. In gleicher Richtung mochte auch die Erinnerung daran wirken, daß er im Eingang des Werkes der Erörterung der Affekterregung überhaupt keinen Raum in der Redekunst vergönnen wollte (vgl. S. 356). Sah er sich jetzt gezwungen, von dieser idealen Höhe herabzusteigen, so tat er es am liebsten so, daß der anfangs verpönte Gegenstand in streng szientifischem Gewand und nicht als ein bloßes Hilfsmittel des rednerischen Erfolges auftrat.

2. An der Spitze der Affekte erscheint der Zorn, „ein leidvolles Verlangen nach (wirklicher oder) scheinbarer Vergeltung für eine (wirkliche oder) scheinbare Beleidigung, welche uns oder einem der Unserigen unberechtigterweise zugefügt worden ist.“[1] Von der, der Unlust des Zornaffektes, insoferne dieser eine Vergeltungshoffnung einschließt, beigemengten Lust war bereits die Rede (vgl. S. 361). Auch von dieser Hoffnung abgesehen, wird in dem bloßen Verweilen bei dem Vergeltungsgedanken ein Lustelement erkannt. Zum Zorn prädisponiert seien wir durch den jedesmal vorherrschenden Affekt. Wir zürnen nämlich zumeist demjenigen, der unserem jeweiligen Verlangen oder Bedürfnis entgegentritt, zumal dort, wo wir das Gegenteil zu erwarten uns berechtigt glaubten. Ferner denjenigen, die uns in betreff dessen mißachten, worauf wir das größte Gewicht legen (mag dies nun wissenschaftliche Bedeutung, körperliche Wohlgestalt oder etwas anderes sein), und zwar vornehmlich dann, wenn unser Selbstgefühl ein unsicheres ist. Es werden die Umstände aufgezählt, unter denen Nichtbeachtung oder Mißachtung als besonders verletzend empfunden wird. Sogar das Vergessen unseres Namens kann uns als ein Zeichen von Vernachlässigung oder Geringschätzung peinlich berühren. Zürnen wir zwei Beleidigern, so mildert die Bestrafung des einen auch den Groll, den wir dem andern gegenüber empfinden — und zwar selbst dann, wenn wir diesem ursprünglich heftiger zürnten; auch erlösche der Zorn, wenn jene, denen wir zürnen, ein schwereres Übel erleiden, als das ist, das wir ihnen zuzufügen gewillt waren.

Es folgt eine ausführliche Erörterung von Liebe und Haß, Freundschaft und Feindschaft.[2] Obgleich bereits ein ganzes Fünftel der

„Ethik“ der Freundschaft gewidmet war kann man dennoch nicht von eigentlichen Wiederholungen sprechen. Jemanden lieben oder ihm Freund sein bedeute „ihm uneigennützig wohlwollen und dies Wohlwollen nach Kräften auch praktisch betätigen“. Daran schließt sich ein Umblick über die Bedingungen oder Ursachen sowie über die hauptsächlichen Erscheinungsformen der Freundschaft und ihres Gegenteils.

Es kommt die Furcht an die Reihe.[1] Sie wird für eine „Unlust oder Unruhe“ erklärt, „welche die Folge der Vorstellung eines bevorstehenden, uns mit Schaden oder Unlust bedrohenden Übels ist“. Das „Bevorstehen“ wird auf zeitliche Nähe beschränkt, wie denn alle Menschen wissen, daß sie einst sterben werden, aber darum noch nicht jederzeit von Todesfurcht erfüllt sind. Einer langen Durchmusterung der Dinge, die Furcht zu erregen geeignet sind, folgt die Darlegung der zur Furcht disponierenden Lebenslagen und Charakterbeschaffenheiten. Die Furcht setze jedesmal einen Beisatz von Hoffnung voraus; wo ein solcher fehlt, dort wird nicht Furcht empfunden, da herrscht vielmehr kalte Gleichgültigkeit gegen die Zukunft.

Nach der Furcht wird, nachdem ihr Gegenstück, der Mut, besprochen ist, die Scham erörtert, d. i. eine „Unlust oder Unruhe in betreff vergangener, gegenwärtiger oder künftiger Übeltaten, die einen schlechten Ruf herbeizuführen geeignet scheinen.“[2] „Schamlosigkeit“ hingegen bezeichne eine in dieser Richtung obwaltende Sorglosigkeit oder Gleichgültigkeit. Die nächste Stelle nimmt die „Freundlichkeit“ oder Dienstwilligkeit ein, deren Äußerungen „einem ihrer Bedürftigen weder aus Dankbarkeit noch im Interesse des Leistenden, sondern nur um seiner selbst willen zugute kommen“. Hier wie in einigen der früheren Abschnitte werden auch kurze, der Rhetorik geltende Nutzanwendungen eingestreut. So gelte es in der Rede einmal, eine erwiesene Freundlichkeit als besonders groß hinzustellen, ein andermal sie und die ihr entsprechende Dankesschuld zu verkleinern, letzteres etwa durch den Nachweis, daß der geleistete Dienst einem selbstsüchtigen Motiv, einem zufälligen Zusammentreffen, einer äußeren Nötigung oder einer Dankespflicht, nicht einer freien Initiative, entspringe.

Das Mitleid wird als die „Unlust“ bestimmt, die durch die Betrachtung eines (wirklichen oder) scheinbaren, einen Andern unverdientermaßen mit Schaden oder Unlust bedrohenden Übels erregt wird.[3] Hierbei waltet, wie ein Zusatz lehrt, die Voraussetzung, daß der Betrachtende oder daß doch ihm nahestehende Personen vor dem baldigen Erleiden derselben oder verwandter Übel nicht vollständig geschützt seien. Weder die tief Unglücklichen noch die sich im sicheren Vollbesitz des Glückes

Glaubenden seien diesem Affekte zugänglich. Hierauf wird die Beschaffenheit der zum Mitleid Geneigten erörtert. Zu ihnen zählen die von Unheil mehrfach Betroffenen oder Bedrohten, die Älteren auf Grund ihrer reicheren Reflexion und reiferen Erfahrung, aus ersterem Grunde auch die Gebildeten; dann die Schwächlichen, die Ängstlichen, endlich jene, die dem Unglück viele Angriffspunkte bieten, so durch den Besitz von Eltern, Kindern, Gattinnen. Ausgeschlossen werden die zur Zeit von Affekten des Kraftbewußtseins (Kampflust, Übermut) Beherrschten, desgleichen die ganz und gar von Furcht Erfüllten. Ist es im ersteren Fall — so dürfen wir hinzufügen — die Qualität des vorwaltenden Affekts, die dem Mitleid den Eintritt wehrt, so im letzteren gewissermaßen seine Quantität. „Der eigene Affekt nimmt sie ganz gefangen", so daß sie den fremden, wenngleich verwandten, nicht mitempfinden können. Mitleidlos sind auch jene, die vom Wert der Menschen gering denken und daher dazu neigen, jedes Unglück für ein wohlverdientes zu halten.

Aus der Erörterung der Frage, wen wir bemitleiden, sei der Gedanke hervorgehoben, daß uns ein solcher nicht allzunahe stehen dürfe.[1] Denn jene, die uns am nächsten stehen, bemitleiden wir nicht, empfinden vielmehr ihr Leid als ein Stück unseres eigenen Schicksals. So erkläre sich auch das, was man von jenem ägyptischen König erzählt, der durch den persischen Eroberer vom Thron gestoßen wurde: er habe geweint, als er einen durch diese Katastrophe ins Elend gestürzten Freund habe betteln sehen, sei aber tränenlos geblieben, als sein eigener Sohn zum Tode geführt ward.

3. Wir gelangen zu den lehrreichsten, wenn nicht auch anziehendsten Partien dieses Abschnitts. Dem im „Mitleid" bekundeten Wohlwollen steht jenes Gefühlselement gegenüber, das man Mißgunst nennen möchte, indes kaum so bezeichnen kann, ohne damit zugleich ein uns Modernen, dem Altertum aber nicht in gleicher Allgemeinheit geläufiges Tadelsurteil auszusprechen. Hier begegnen uns nämlich Unterscheidungen von bedeutsamer Art, bei denen es zu verweilen lohnt.[2] An die Spitze dieser Gruppe von Affekten stellt Aristoteles ein bei uns einer Sonderbezeichnung ermangelndes Gefühl: die „durch den Anblick unverdienten Glücks hervorgerufene Unlust". Dieses setzt er dem Mitleid. der „durch die Betrachtung unverdienten Unglücks erregten Unlust", geradezu an die Seite, erklärt das eine wie das andere Gefühl für den Ausfluß eines „wohlgearteten Charakters" und beruft sich hierbei auch darauf, daß wir den Göttern „diesen" nicht weniger als jenen „Affekt beilegen". Als ungerecht empfinden wir in beiden Fällen den Wider-

spruch zwischen Verdienst und Schicksal. Das für uns unübersetzbare griechische Zeitwort, das Aristoteles zur Bezeichnung jenes „berechtigten Mißgönnens“ gebraucht (nemesān), hängt mit Nemesis zusammen, dem Namen der Göttin, die über das richtige „Zuteilen“ (némein) zu wachen hat und jede Störung solcher Ordnung hintanzuhalten und zu bestrafen bereit ist.

Die moderne Namenlosigkeit dieses Affektes, den wir mit Nietzsche den „edleren Bruder des Neides“ nennen dürfen, ist keine zufällige.[1] Sie beruht darauf, daß die uns fortwährend gepredigte allgemeine und darum wahllose Menschenliebe sich auch gegen ein Mißwollen auflehnt, das ebensosehr aus reinen Quellen fließt, wie es heilsame Wirkungen zu erzeugen geeignet ist. Unzugänglich sind nach Aristoteles diesem Gefühl Sklavennaturen, Schlechte und von Ehrliebe Entblößte; mehr als andere zugänglich hingegen die Tatendurstigen und insbesondere jene, deren Ehrgeiz auf ebendie Ziele gerichtet ist, die sie von Unwürdigen erreicht sehen. Auch fehlt es nicht an äußeren Umständen, welche die Stärke dieses Affekts erhöhen oder schwächen. Von der Natur verliehene Güter, wie edle Abkunft und auch Körperschönheit es sind, scheinen eine Art von Anrecht auch auf den Besitz anderer Güter zu gewähren. Und „da das Altgewohnte dem Natürlichen nahe steht“, so richte sich jene berechtigte Mißgunst auch weniger gegen angestammten Macht- oder Geldbesitz als gegen den neuerworbenen des Emporkömmlings.

Auch der Neid kehre sich gegen das Wohlergehen anderer, aber nicht darum, weil es ein unverdientes ist. Seine Spitze trifft vielmehr die uns Gleichen und Ähnlichen, jene, mit deren Los wir das unsrige zu vergleichen gewohnt sind.[2] (Beiläufig bemerkt, man widerlegt hier Aristoteles nicht durch den Hinweis darauf, daß auch der Proletarier den Millionär beneiden kann. Das geschieht in Epochen, die vom Geiste der Kritik ergriffen sind, aber nicht in Zeitaltern, in denen die Ungleichheit der Lebenslagen noch vor jeder kritischen Anfechtung geschützt ist.) In diesem Punkte berührt sich der soeben genannte „schlechte“ Affekt, der Neid, mit einem anderen — für uns Moderne wieder namenlosen —, der die gleiche äußere Situation voraussetzt, bei dem wir aber nicht sowohl deswegen Unlust empfinden, weil andere gewisse „hochgeschätzte und auch uns nicht von vornherein verschlossene Güter“ besitzen, als vielmehr darum, weil nicht auch wir sie besitzen. Diesen unsere Tatkraft anregenden und darum „edlen“ Affekt könnten wir „Wetteifer“ nennen, doch würden wir damit nicht seinen ganzen Gehalt ausschöpfen. Die Sprößlinge des hier von Aristoteles gebrauchten griechischen, späterhin von den Römern übernommenen Ausdrucks (zēlos)

treten im Bereich der romanischen Sprachen in der Doppelgestalt von *zelo*, *zèle* usw., *gelosia*, *jalousie* usw. auf. Sie bezeichnen somit zum Teil das Unlustgefühl, welches die Wurzel dieses Affektes ist, und das wir mit annähernder Richtigkeit „Eifersucht" nennen dürfen, zum Teil das hieraus erwachsende aktive Gefühlselement: das „eifrige" Bestreben, den uns unerwünschten Vorsprung anderer einzuholen. Um die Bedeutung zu ermessen, welche dieser Affekt für den Griechen besaß, müssen wir uns des breiten Raumes erinnern, den die verschiedenen Formen des Wettstreits (gymnische, musikalische, poetische, insbesondere dramatische Agone) im Leben der hellenischen Nation einnahmen. Soviel über die Unterschiede und Übereinstimmungen innerhalb der Affektengruppe, der eine durch fremdes Wohlergehen erweckte Unlust gemein ist, deren Glieder sich aber in bemerkenswerter Weise differenzieren. In dem zuerst besprochenen Falle („berechtigte Mißgunst") ist die Unlust die Wirkung der Unwürdigkeit der Bevorzugten, in den beiden anderen Fällen („Neid" und „Wetteifer") ist sie die Wirkung der zwischen den Bevorzugten und uns bestehenden oder doch vorausgesetzten Gleichheit. „Neid" ist ein unedler Gemütszustand, „berechtigte Mißgunst" und „Wetteifer" sind edle Regungen, und zwar jene auf Grund des in ihr beschlossenen moralischen Werturteils, dieser auf Grund seiner Tendenz, uns zu gesteigerter Tätigkeit und Selbstvervollkommnung anzuspornen.

4. Eine so erlesene Feinheit in der Kennzeichnung der Affekte, in der Darlegung ihrer mannigfachen Verzweigungen, gereicht dem Stagiriten zu hoher Ehre. Selbst der Begründer der neueren Philosophie steht in diesem Betracht hinter ihm zurück. Wie beiläufig hat nicht Descartes z. B. die Eifersucht (*jalousie*) als eine Abart der Furcht oder den Wetteifer (*émulation*) als eine Abart des Mutes charakterisiert, ohne die diese Gefühle mit verwandten Affekten verbindenden oder sie von ihnen trennenden Züge hervorzuheben.[1] Auch an einem anderen Punkte fällt der Vergleich der aristotelischen mit der descartesschen Doktrin zu Gunsten der ersteren aus. Der Stagirit kennt sehr wohl und betont nachdrücklich die Doppelnatur der Affekte, vermöge deren diese eine somatische sowohl als eine psychische Seite besitzen. Er schließt aus dem gelegentlichen Auftreten starker Affekte, ohne daß eine zureichende Veranlassung derselben wahrnehmbar wäre, daß die körperliche Disposition hierbei eine beträchtliche Rolle spielt; und er eilt seiner Zeit mit der Einsicht weit voraus, daß „die Erkenntnis des Seelischen überhaupt oder doch des Affektiv-Seelischen Sache des Naturkundigen" ist. Allein er übt diesmal eine gar weise Zurückhaltung; nur um jenen

allgemeinen Gedanken wenigstens durch ein Beispiel zu beleuchten, geht er auf die somatische Seite der Affekte näher ein, indem er als die vermeintliche physiologische Begleiterscheinung des Zornes eine „Wallung des Blutes in der Herzgegend" namhaft macht. Schon die ersten Stoiker haben hingegen jeder Definition eines Affekts den vermuteten körperlichen Parallelvorgang desselben — eine „Anschwellung", „Zusammenziehung" u. dgl. m. — einverleibt, Descartes aber hat mit der Herbeiziehung der phantastischen Schöpfungen der Physiologie seiner Zeit, mit den „Lebensgeistern", der Affektion der Zirbeldrüse usw., dem Fortschritt der Seelenlehre schwerlich einen Dienst erwiesen.

Allein auch das soll nicht verschwiegen werden, daß Descartes als Analytiker auf diesem Gebiete sich dem Stagiriten überlegen gezeigt hat. Dieser hat Lust und Unlust, denen er das Begehren entspringen ließ, als Ingredienzien aller Affekte ohne Ausnahme bezeichnet, indem er sie insgesamt als das Urteil trübende, mit Lust und Unlust behaftete Seelenzustände bestimmt hat.[1] Anders Descartes, der ausdrücklich das von Lust und Leid an sich freie „Staunen" (*admiration*) an die Spitze seiner sechs „Grundaffekte" (*passions primitives*) gestellt und die einzelnen Affekte teils für Verbindungen jener sechs (Staunen, Liebe, Haß, Begierde, Freude und Traurigkeit), teils für Unterarten derselben erklärt hat.

5. Frei von jedem derartigen Vorbehalt ist unsere Bewunderung, wie des deskriptiven Teils der Affektenlehre, so der dieser nachfolgenden Schilderung der verschiedenen Altersstufen sowie der hauptsächlichen Formen gesellschaftlicher Überlegenheit. Das Wollen der Jugend sei mehr heftig als nachhaltig, etwa wie die Eß- und Trinklust der Kranken.[2] Sie sei vertrauensselig, weil sie noch nicht viele Täuschungen erlitten, hoffnungsfroh, weil sie noch nicht viele Mißerfolge erfahren hat. Vornehmlich aber, weil, wie die Trunkenen vom Wein, so die Jungen von der Natur heißes Blut empfangen haben. Auch ist für sie der Bereich der Hoffnung, die Zukunft, unabsehbar groß, der Bereich der Erinnerung, die Vergangenheit, ungemein klein. Sie sind hochsinnig, weil das Leben sie noch nicht niedergedrückt hat; sie kennen noch nicht den doppelten Maßstab des Edlen und des Nützlichen. Und da sie noch nichts nach dem Nutzen beurteilen, auch die Freunde nicht, so hat die Jugend mehr Sinn für Freundschaft und Genossenschaft als jede andere Altersstufe. Ihre Verfehlungen entspringen der Nichtachtung des Grundsatzes: „Halte Maß!" Die Jungen lieben im Übermaß und hassen im Übermaß; sie sind voll Zuversicht und glauben alles zu wissen. Das Unrecht, das sie begehen, entspringt dem Übermut, nicht der Bosheit. Sie sind voll

Mitleid, weil sie alle Welt für gut halten, indem sie die Nächsten mit dem Maß ihrer eigenen Harmlosigkeit messen; so gilt ihnen denn auch deren Unglück für ein unverdientes. Sie sind lachlustig und darum heiterer Geselligkeit, dem „durch Erziehung gebändigten Übermut", zugetan.

Zu alledem bildet das Alter das genaue Gegenstück.[1] Infolge der vielen Enttäuschungen und Verfehlungen, die sie erlebt haben, ist den Greisen alles Vertrauen und alle Zuversicht geschwunden. Sie „meinen" nur und „wissen" nichts. Sie sind argwöhnisch aus Mißtrauen, mißtrauisch aus Erfahrung. Sie lieben, als ob sie in Zukunft hassen, und hassen, als ob sie in Zukunft lieben sollten. Sie sind engsinnig, weil das Leben sie niedergedrückt hat. Auch wissen sie aus Erfahrung, daß das Erwerben schwer, das Verlieren dagegen leicht ist. Sie sind so furchtsam, wie die Jungen mutig sind, indem die Kälte des Alters der Kälte der Furcht Vorschub leistet. Sie hängen am Leben, und am meisten dann, wenn es zu Ende geht, weil sich das Begehren auf das Abwesende (oder doch auf das Entschwindende) richtet. Sie sind über Gebühr selbstsüchtig; ist doch auch das eine Form der Engsinnigkeit. Infolge ihres Egoismus leben sie mehr nach der Norm des Nützlichen als nach jener des Schönen. An der Redseligkeit des Alters ist der große Raum schuld, den im Leben der Greise die Vergangenheit einnimmt. Mitleidsvoll sind auch sie, aber nicht, wie die Jungen, aus Menschenliebe, sondern aus Schwäche; sind sie doch aller Übel gewärtig.

Das mittlere Alter nimmt in allen diesen Punkten eine Zwischenstellung ein.[2] Hier verbinden sich auch Mäßigkeit und Tapferkeit, die auf den zwei extremen Lebensstufen nur getrennt vorkommen. Sind doch die Jünglinge tapfer, aber zügellos, die Alten mäßig, aber feige. Auch sonst erscheinen die Vorzüge, die zwischen Jugend und Alter verteilt sind, im mittleren Lebensalter vereinigt. Die Stelle des Übermaßes und des Mangels nehme hier eben das richtige Maß und das Ziemliche ein. Wir begegnen dabei der Bemerkung, der Körper gewinne seine volle Entwicklung zwischen 30 und 35, die Seele zu 49 Jahren. Die auffällige Präzision der letzteren Angabe ist wohl dem Einfluß zuzuschreiben, den die Bedeutung der Zahl 7 ($49 = 7^2$) auf die biologischen Ansichten auch des Stagiriten gewonnen hatte.

6. Ferner werden die Charaktertypen des Adeligen, des Reichen und des Inhabers politischer Macht gezeichnet. Der Mann von edler Abkunft sei geneigt, auch auf jene herabzusehen, die in der Gegenwart so viel bedeuten, wie seine eigenen Ahnen in der Vorzeit gezählt haben.[3] Es fehlt ihnen eben der verklärende Schimmer der Vergangen-

heit und mancher das einst tatsächlich Geschehene ausschmückenden Zutat. Es wird der Unterschied zwischen Adel und edler Art betont. Das letztere Wort bezeichne jenen, der nicht aus der Art schlägt. Das treffe aber bei der Mehrzahl der Adeligen, die vielmehr mittelmäßig sind, nicht zu (anders S. 292 f.). Wechseln doch die Generationen nicht anders als der Feldertrag der guten und der schlechten Jahre. Die Genialität pflege bei den Nachkommen in wilde Leidenschaftlichkeit, die Stetigkeit in geistlose Stumpfheit zu entarten. Den Reichen gilt, da mit Geld der Wert der Waren gemessen wird, zuletzt alles als käuflich. Auch neigen sie zu Üppigkeit und Protzenhaftigkeit, jenes, weil sie sich keinerlei Zwang anzutun brauchen und ihren Wohlstand gerne zur Schau stellen, dieses, weil sie nichts anderes im Kopfe haben als Geld und Aufwand und darum der Meinung sind, daß auch die übrigen nichts höheres kennen. „Beglückter Unverstand“, so heißt mit einem Worte die Eigenart des Reichen. Doch wird zugestanden, daß alle diese unschönen Züge noch mehr als dem Besitzer altererbten Reichtums dem Emporkömmling eignen, den man „zum Reichtum unerzogen“ nennen könnte. Der Inhaber politischer Macht teilt mit jenem des Reichtums manche Charaktereigenschaft; in einigen Punkten ist er ihm jedoch überlegen. Er ist ehrliebender, mannhafter, von gesetzterem und ernsterem Wesen, schon darum, weil er immer im Lichte der Öffentlichkeit steht. Daß der Erfolg überhaupt zu Hochmut und Überhebung prädisponiert, wird anerkannt, daran aber die uns Moderne einigermaßen überraschende Bemerkung geknüpft: die vom Glück Begünstigten sind fromm und auf Grund der vom Schicksal empfangenen Wohltaten von Gottvertrauen beseelt.

Achtunddreißigstes Kapitel.

Aristoteles und die Redekunst[1].

(Fortsetzung und Schluß.)

Von dem soeben besprochenen, der deskriptiven Ethik entlehnten Zwischenspiel kehrt der Autor zu dem dialektischen und damit zu dem Haupt-Bestandteil der Redekunst zurück. Die zwei Hauptbeweismittel, Beispiel und Enthymem (S. 357), werden in ihre Sonderarten zerfällt. Von dem „Beispiel“ im engeren Sinne, das in einem Hinweis auf reale Geschehnisse besteht, werden das Gleichnis und die Tierfabel unterschieden.[2] Als der Schlußsatz eines Enthymems, nicht

selten aber auch als ein verkürztes Enthymem läßt sich die Sentenz verstehen, die im letzteren Falle am wirksamsten ist, dann nämlich, wenn sie ihre Begründung in sich selbst trägt. Der sentenziöse Ausdruck zieme am meisten älteren Leuten, die ihn ihren Erfahrungsbereichen entnehmen sollen. Auch vor Gemeinplätzen, sofern sie allgemein geltenden Überzeugungen Ausdruck geben, dürfe man nicht zurückscheuen. Doch auch der Widerspruch gegen allverbreitete, selbst gegen die in Sprichwörtern und Maximen verkörperten Meinungen ist statthaft, wenn dadurch eine pathetische Wirkung erzielt wird. So z. B. wenn der Sprecher ausruft: „Auch das ‚Nichts zu sehr!‘ taugt nichts, denn man kann den Schlechten nie zu sehr hassen!“ Und eben darin liege der Hauptnutzen der Sentenz: Äußerungen edler Art lassen den Redenden edel erscheinen.

Enthymeme sollen nicht weithergeholt sein und nicht mit pedantischer Ausführlichkeit vorgetragen werden.[1] Daher komme es, daß die minder Gebildeten — eben weil sie diese Beschränkung nicht erst zu suchen haben — vor dem Volk oft überzeugender sprechen als die Gebildeten. Eine der Beweisarten ist der Schluß aus Gegensätzen. Z. B.: „Ist der Krieg an den gegenwärtigen Übeln schuld, so muß der Friede sie wieder gutzumachen geeignet sein.“ Ein anderer Beweismodus fußt auf dem Mehr und Weniger. Z. B.: „Wer sogar den Vater schlug, wie sollte der nicht einen Fremden schlagen?“ Wieder ein anderes Beweisverfahren beruht auf einer Einteilung und einer auf diese gegründeten Elimination. Z. B.: „Es gibt drei Motive für das Unrechttun: zwei davon sind durch die Verhältnisse des vorliegenden Falles ausgeschlossen; das dritte wird nicht einmal vom Ankläger behauptet.“ Ein andermal wieder verwertet die Argumentation ein bereits über denselben, einen ähnlichen oder einen entgegengesetzten Gegenstand gefälltes Urteil, und zwar womöglich ein solches, welches mit Einstimmigkeit oder durch die Mehrzahl, durch maßgebende Persönlichkeiten oder gar durch die Götter selbst gefällt ward. Dazu ein artiges, einem Gedicht der Sappho entlehntes Beispiel: Der Tod ist ein Übel; wäre er es nicht, warum hätten sich die Götter die Unsterblichkeit vorbehalten? Zu einander entgegengesetzten Schlüssen liefern uns mitunter zwei denselben Gegenstand betreffende Sachverhalte den Stoff. So kann man einmal vor der Bildung warnen, weil ihr die Mißgunst folgt, ein andermal sie empfehlen, weil ihr die Weisheit entspringt. Hierher gehört auch die allgemein gefaßte Empfehlung, von verschiedenen an sich möglichen Voraussetzungen jedesmal die unseren Zwecken dienlichste zu wählen. Verblüffend wirkt eine dialektische Verwegenheit, wie es die nachstehende ist. Gerade aus der Unglaublichkeit einer Ansicht könne man ihre tatsächliche Wahrheit herleiten mittels der Frage: „Worauf

sonst als auf ihre tatsächliche Wahrheit könnte sich eine an sich so unwahrscheinliche Ansicht stützen?“ Von großer psychologischer Feinheit zeugt die nachfolgende Wahrnehmung. Den lautesten Beifall erringen jene Beweisgänge, deren Absehen der Hörer gleich anfangs ahnt, ohne daß es doch durchaus am Tage läge, und die deshalb seiner Auffassung nur soweit vorauseilen, daß das Schlußergebnis, kaum ausgesprochen, doch sogleich seine volle Zustimmung finden kann. Die Folge solch eines Vorgehens ist, so dürfen wir sagen, die Fortdauer der Spannung bis ans Ende und ihre mühelose, weil so wohl vorbereitete Lösung. Dabei schmeichelt — und das fügt der Stagirit selbst hinzu — das Vorahnen der schließlich gewonnenen Einsicht dem Selbstgefühl des, sich seines Scharfsinns freuenden Zuhörers.

2. Nach der Einzelerörterung so vieler Scheinbeweise wird das Kapitel der Trugenthymeme, an denen es ja ebensowenig fehlen könne als an den entsprechenden Trugsyllogismen, grundsätzlich behandelt.[1] Zahlreich sind hier, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, die Anklänge an das Buch „Von den sophistischen Widerlegungen“ (vgl. S. 36). Der Mißbrauch sprachlicher Formen gleichwie jener des Schlusses, die Homonymie u. dgl. m. werden weitläufig behandelt. Eine besonders ergiebige Quelle der Täuschung sei die Verbindung von Getrenntem und die Trennung von Verbundenem. Jeder dieser Täuschungsbehelfe wird durch ein anziehendes Beispiel beleuchtet. Der Rhetor Polykrates hat — vielleicht in seinem Pamphlet gegen Sokrates (vgl. II⁴ 88) — den Demokratenführer Thrasybul auf Kosten anderer Freiheitshelden gefeiert, indem er (so dürfen wir den aristotelischen Wink ausführen) etwa also folgerte: „A hat diesen, B jenen, C einen dritten Tyrannen gestürzt, und jeder von ihnen ist dafür von seinen Mitbürgern aufs höchste geehrt worden. Welche Ehre gebührt nun erst demjenigen, der nicht weniger als dreißig Tyrannen die Herrschaft entrissen hat!“ So ward der Schein erzeugt, als ob der Sturz eines jeden jener 30 Gewalthaber nicht, wie es in Wahrheit der Fall war, nur ein Teil einer Befreiungstat, vielmehr ein selbständiges, von Thrasybul 30mal wiederholtes Unternehmen gewesen wäre. Den entgegengesetzten Weg hat des Stagiriten Freund und Lieblingsschüler Theodektes (vgl. S. 351) in seiner Tragödie „Orestes“ eingeschlagen. Er hat nämlich den von Orestes vollzogenen Muttermord durch die Nebeneinanderstellung von zwei an sich unanfechtbaren Sätzen gerechtfertigt: „Die Gattenmörderin verdient den Tod“ und: „Dem Sohne liegt es ob, den Vater zu rächen“. Durch die Zerlegung jener einen Unheilstat in zwei anscheinend harmlose Sachverhalte ward nun der täuschende Schein erzeugt, als sei damit auch

das Recht des Orestes, seine Mutter Klytämnestra zu töten, jedem Zweifel entrückt. Es folgen Fälle unberechtigter Verallgemeinerung und unstatthafter Urteilsumkehrung, desgleichen solche von zeitlicher Abfolge, die für ursächlichen Zusammenhang ausgegeben wird (*post hoc, ergo propter hoc*). Das hierfür verwendete Beispiel ist für die politische Stellung unseres Philosophen bedeutsam. Er sagt uns nämlich, der mazedonienfreundliche Politiker Demades habe der demosthenischen Politik die Schuld an allen ihr nachfolgenden Übeln aufgebürdet, mithin das Danach mit einem Darum vertauscht. Wäre Aristoteles, wie neuerlich behauptet ward, ein Parteigänger Philipps gewesen, er hätte sicherlich nicht daran gedacht, eine gegen Demosthenes, den Hauptgegner dieses Königs, erhobene Beschuldigung zu entkräften. Ferner wird auf die Einsetzung des Absoluten für das Relative hingewiesen. Unter anderen Beispielen erscheint auch der Mißbrauch des Wahrscheinlichkeitsbegriffes, dem bald ein engerer und bald ein weiterer Sinn geliehen wird (wahrscheinlich — in einem einzelnen Fall, im Hinblick bloß auf eine begrenzte Zahl bestimmter Möglichkeiten, und wahrscheinlich — in bezug auf den Weltlauf überhaupt, wobei auch die Wahrscheinlichkeit unwahrscheinlicher Vorkommnisse in Rechnung zu ziehen ist). Mittels der Gleichsetzung beider Bedeutungen könnte man dann sogar die Identität des Wahrscheinlichen mit dem Unwahrscheinlichen erweisen. Es wird ein gar artiger Doppelvers des Tragödiendichters Agathon (vgl. II [4] 301 ff.) angeführt:

„Daß vieles Unwahrscheinliche geschieht,
Das eben möchte man wahrscheinlich nennen.“

Richtig verstanden, das ist auch die Meinung des Aristoteles, liegt hierin kein Widerspruch. Es ist nicht anders, als ob wir sagten: Nichts kann sicherer erwartet werden, als daß unsere Erwartungen häufig werden getäuscht werden; nichts natürlicher, als daß sich gar vieles ereignet, wovon wir bei unserer mangelhaften Kenntnis der Ursachen und insbesondere ihres Zusammenwirkens das Gegenteil erwarten.

Wir übergehen den auf „Lösungen und Widerlegungen“ bezüglichen, nicht allzu belangreichen Abschnitt, desgleichen die das „Vergrößern und Verkleinern“ betreffenden Bemerkungen.[1] Laufen die letzteren doch nur darauf hinaus, daß dieser offenbar in den älteren Handbüchern vielbehandelte Gegenstand in Wahrheit Schlußweisen umfaßt, denen nicht sowohl eine besondere Artung als vielmehr eine besondere Abzweckung gemein ist.

3. Das dritte Buch der „Rhetorik“ ist vorzugsweise den mehr äußerlichen Elementen dieser Kunst, der Diktion und der Disposition,

gewidmet. Wenn wir uns hier kurz fassen, so verstoßen wir nicht gegen die Absichten des Autors, der den Gehalt der Reden weit über ihre Form gestellt und die an die letztere gewandte Sorgfalt nahezu für ein notwendiges Übel erklärt hat.

Die tiefste Stelle wird der Vortragskunst, dem äußerlichsten Element, mit Worten zuerkannt, jenen ähnlich, die in der „Poetik“ vom szenischen Apparat des Dramas gebraucht werden.[1] Da rednerische Darstellung einzig und allein durch die vorgebrachten Gründe wirken soll, sollte, streng genommen, auch die „Diktion“ ihr lediglich die volle, von allem Einschmeichelnden und von allem Abstoßenden gleich weit entfernte Neutralität zu wahren suchen. Wachsendes Übergewicht des Inhalts über die Form, das gilt, nebenbei, unserem Philosophen fast als ein Gesetz der literarischen Entwicklung seines Zeitalters. Gleichwie das Versmaß des Trauerspiels vom feierlichen und prunkhaften Trochäus zu dem der Umgangssprache näher stehenden Jambus fortgeschritten ist, so bevorzugen die tragischen Dichter auch in ihrer Ausdrucksweise mehr und mehr das Gemeinübliche, und ebenso habe die Prosa sich neuerdings mehr und mehr von der Poesie entfernt. Die hauptsächlichsten Vorzüge der Diktion seien ihre Deutlichkeit und ihre Angemessenheit. Die Veredlung des Ausdrucks bedürfe großer Vorsicht, man solle die Absicht nicht merken lassen, jeden Anflug von Affektation vermeiden und sich nur in behutsamer Weise über das Alltägliche erheben. Von den Ziermitteln der Rede wird allein die Metapher auch in der Prosa geduldet. Unter fortwährenden Rückverweisungen auf die „Poetik“ werden Ergänzungen zu dieser geboten, so in betreff der dort ganz und gar übergangenen Klangschönheit der Rede. In der Behandlung des Frostigen wird man stellenweise des Unterschiedes zwischen modernem und antikem Geschmack in auffälliger Weise gewahr. Als eine zu weit hergeholte und darum frostige Metapher wird z. B. ein unserem Gefühl völlig entsprechendes Wort des Redners Alkidamas angeführt, der die Odyssee einen „schönen Spiegel des menschlichen Lebens“ genannt hat. Hier darf man nicht etwa die Einbildungskraft des Stagiriten oder seiner Zeitgenossen lahm und träge schelten. Ganz im Gegenteil. Eben weil man die Bildersprache ernster nahm, die Metaphern stärker empfand, diese auch nicht, wie vielfach für uns, zu abgegriffenen Münzen geworden waren, darum klagte man dort über eine mindestens der Prosa nicht geziemende Überkühnheit, wo für uns von einer solchen ganz und gar nicht die Rede ist.

An einen kurzen, auf Interpunktion und Syntax bezüglichen Abschnitt (vgl. S. 352 und I [4] 53) reiht sich ein solcher über die Wirksamkeit oder das Gewicht der Rede.[2] Hier fehlt es nicht an feinen

Bemerkungen über Fälle, in denen die Nennung einer Sache ihrer Beschreibung oder diese jener, gleichwie über solche, in denen der negative Ausdruck dem positiven oder letzterer dem ersteren vorzuziehen ist. Darunter auch der bedeutsame Wink, daß das bloß Negative der Phantasie weitere Perspektiven eröffnet und sie zu erhöhter Tätigkeit anregt.

4. Der die Angemessenheit des Tones erörternde Abschnitt enthält unter vielem für uns Selbstverständlichen manche tiefdringende Bemerkung.[1] So den, zuvörderst nicht wenig überraschenden Rat, „nicht alle einander entsprechenden Ausdrucksmittel gleichzeitig zu verwenden". Man würde eher das Gegenteil erwarten. Doch gilt es in Wahrheit, die Mittellinie zwischen zwei gleich gefährlichen Extremen einzuhalten. Wenn jemand harte Worte mit sanfter Stimme und milder Miene vorbringt, so läßt uns dieser Mangel an Übereinstimmung an der Echtheit seines Affektes zweifeln. Das verkennt Aristoteles keineswegs. Er deutet darauf hin, aber weit nachdrücklicher warnt er vor dem anderen Extrem, vor der allzu genauen Übereinstimmung von Gedanke, Ausdruck, Stimme und Gebärde. Da werde die Absicht allzu offenkundig, und damit schwinde jeder Glaube an die Naivität des Sprechenden. Der Redner, so möchte man ausrufen, soll sicherlich kein schlechter, er soll aber auch beileibe kein allzu guter Stilist und Schauspieler sein! Von verwandtem Geiste sind die den Rhythmus der Rede betreffenden Vorschriften eingegeben. Wäre diese geradezu metrisch, so würde solch offenkundige Künstelei ihrer Glaubwürdigkeit Eintrag tun; zugleich würde die Aufmerksamkeit des Hörers allzusehr von der Sache abgelenkt. Das Unrhythmische hingegen läßt die Gliederung der Rede nicht genügend hervortreten; auch macht es diese zugleich unerfreulich und unklar. So solle denn der Rhythmus zwar der Rede nicht fehlen, jedoch solle er kein streng regelrechter sein und überdies nur partienweise verwendet werden.

5. Geradezu unübersehbar ist die Fülle der im folgenden berührten Gesichtspunkte und der die betrachteten Erscheinungen beleuchtenden Beispiele. Neben Rednern im eigentlichen Sinne, unter denen Isokrates trotz der alten Gegnerschaft (vgl. S. 17, 20f. und 257) besonders häufig berücksichtigt wird, erscheinen Prosaschriftsteller und Dichter jeglicher Art. Denn Aristoteles hat hier seinen Umblick erweitert und den schriftstellerischen Ausdruck im weitesten Sinne zum Gegenstand seiner Betrachtung gemacht. Er unterscheidet die alte, bloß „anreihende" (herodoteïsche) von der vorgeschrittenen, in Perioden gegliederten Rede.[2] Er berührt die Ökonomie des Atems und warnt demgemäß vor allzu langen, nicht minder aber auch vor allzu kurzen Perioden. Letzteres wird durch einen treffenden Vergleich erläutert: der unerwartet rasche

Abschluß des Satzes wirke ähnlich wie eine plötzliche Hemmung unserer leiblichen Bewegung; unser Denken erleidet einen „Stoß", da es den ihm einmal erteilten Impuls zu weiterem Fortschreiten und rhythmischer Bewegung nicht unvermittelt zum Stillstand zu bringen vermag. Es wird das, was wir ein Enjambement zweier Verse nennen, in Fällen getadelt, in denen schon der erste derselben, für sich genommen, einen abgeschlossenen, zumal einen irreleitenden Gedanken darzubieten scheint. Es wird die Antithese gerühmt, weil die in unmittelbare Nachbarschaft gerückten Gegensätze sich aufs deutlichste und kräftigste voneinander abheben. Es werden die zumeist nach dem Rhetor Gorgias benannten Figuren, wie Silbengleichheit und Klangverwandtschaft der Redeglieder u. dgl. m., besprochen.

Die „artigen und gefeierten Worte" werden der Anlaß, auf Bilder und Vergleiche genauer einzugehen.[1] Den Ausgangspunkt bildet der Satz: „Leicht Lernen ist von Natur aus allen angenehm." Eben das aber werde oft durch den uneigentlichen Ausdruck bewirkt. So wenn ein Vers der Odyssee das Alter einen „entkörnten Halm" nennt: der Vergleich führt den Geist auf das Gemeinsame beider Fälle hin; das Alter ist, wie der Halm, ein „Abgeblühtes". Die über alles erwünschte Lebendigkeit der Rede werde vornehmlich dadurch erreicht, daß das Unbeseelte als ein Beseeltes gedacht wird; auch hier sei Homer das unerreichte Muster. Dabei überrascht uns eine Unterlassung. Der vielleicht malerischste aller Homer-Verse:

„Hurtig mit Donnergepolter entrollte der tückische Marmor!"

wird angeführt, ohne daß dabei der Tonmalerei mit einem Worte gedacht würde. Gar treffend ist die (ein unbeabsichtigtes Selbstlob enthaltende) Zwischenbemerkung: bezeichnend für die Treffsicherheit des Denkens sei das Herausfinden versteckter Ähnlichkeiten. Diese geniale Gabe bewähre sich, „wie in der Wissenschaft" (wir werden an die Meisterleistungen eines Newton oder Franklin erinnert), so im Stile „durch die Bildung glücklicher Metaphern". Ferner wird die Freude an wohlgebauten Rätseln, an gelungenen Parodien, an der witzigen Verwendung der mehrfachen Bedeutung eines Wortes und an wohlgeratenen Hyperbeln erwähnt und erklärt.

6. Vom Allgemeinen wendet sich Aristoteles zum Besonderen, zu den verschiedenen Gattungen sprachlicher Darstellung und zu den an jede derselben zu stellenden Forderungen.[2] An Bacons Wort: „*writing maketh an exact man*" erinnert die Bezeichnung der schriftlichen Darstellung als der „genauesten" von allen. Allein beim mündlichen Vor-

trag erscheine eine derartige Darstellung allzu knapp und dürftig, während die Erzeugnisse der Stegreifredner bei der Lektüre den Eindruck des Laienhaften und Plumpen hervorbringen. Es folgen treffende Bemerkungen über den inneren Zusammenhang gewisser Redefiguren mit dem deklamatorischen Vortrag. Ein heiteres Beispiel mag hier stehen. Wiederholungen werden in der literarischen Prosa mit Recht gemieden. Sie können jedoch beim mündlichen Vortrag, nicht zum mindesten auf der komischen Bühne, gar wohl an ihrem Platze sein, besonders dann, wenn der Redner oder Schauspieler dieselben Werte stets in einem neuen Tonfall und mit veränderter Miene zu wiederholen versteht. Dies tat z. B. der Schauspieler Philemon in einer Komödie des Anaxandrides. Man kennt die Erfindersuche der Alten (vgl. I [4] 323f.). Diese oder doch ihr Mißbrauch wurde in der „Alters-Torheit", einem Lustspiel des eben genannten Komikers, aufs lustigste verspottet, indem dem Kulturheros Palamedes (dem vermeintlichen „Erfinder" des Alphabets, des Brettspiels, der Rechenkunst usw.), dem hier der Zeus-Sohn Rhadamanthys zur Seite stand, alle erdenklichen Nichtigkeiten als Erfindungen beigelegt wurden. So in dem folgenden (anapästisch zu lesenden) Verse: „Des Schmarotzers Possenreißen erfand Palamedes und Rhadamanthys." Die letzten Worte bildeten offenbar den Refrain einer langen Versreihe, in welcher der Gegensatz zwischen dem trivialen Inhalt und dem feierlichen Schluß zumal darum die ergötzlichste Wirkung übte, weil der vorhin genannte Schauspieler ihm durch eine sich nie ganz gleich bleibende Vortragsweise jedesmal eine neue Seite abzugewinnen wußte. Gar bemerkenswert ist der Vergleich der Volksrede mit einer Dekorationsmalerei. In beiden Fällen — das ist der Gedanke des Stagiriten — gilt es, grobe Wirkungen zu erzielen; Verfeinerung ist dabei nicht nur nicht erforderlich, sie ist auch zweckwidrig. Die Sprache der Prunkrede hingegen nähere sich, da diese zum Vorlesen bestimmt ist, am meisten der schriftstellerischen Darstellung; ihr zunächst stehe in dieser Hinsicht die Gerichtsrede, und zwar am meisten die nicht vor Geschworenen, sondern vor einem Einzelrichter vorgetragene.

7. Der Schluß des Werkes befaßt sich mit den Bestandteilen der Rede, deren die Vorgänger zu viele unterschieden hätten. In Wahrheit besitze die Rede nur zwei Hauptteile, die Aristoteles „Behauptung" und „Begründung" nennt. Doch folgt er der traditionellen Übung, indem er vier, zwar nicht immer, aber doch zumeist vorkommende Hauptteile, „Proömium, Behauptung, Begründung und Epilog", unterscheidet und eingehend behandelt.[1] Auch hier greift er von der eigentlichen Rede vielfach auf andere, selbst auf die poetischen Formen der Darstellung über.

Dem Proömium oder der Einleitung liegt es vor allem ob, die Abzweckung der Rede anzugeben.[1] Verleumdungen hinwegzuräumen muß der sich Verteidigende sofort im Beginn der Rede beflissen sein, um dieser die Bahn freizumachen; umgekehrt verspart der Ankläger die Verdächtigung seines Gegners auf den Schluß, da er den Hörer mit dem beabsichtigten Eindruck zu entlassen wünscht. Die Zuhörerschaft gilt es wohlwollend zu stimmen, oder in Unwillen zu versetzen, häufig auch ihre Aufmerksamkeit zu erringen oder — sie abzulenken. Letzteres in dem Falle, wenn es dem Sprecher erwünscht sein muß, daß sein Publikum „bei allem anderen eher als bei der Sache verweile". Ebenso möge man je nach dem Zweck, den man verfolgt, den Gegenstand als bedeutend, als für die Interessen der Hörerschaft belangreich, als erstaunlich oder anziehend darstellen (denn alledem wendet sich die Aufmerksamkeit zu), oder aber als geringfügig, als jenen Interessen fremd, oder abstoßend. Allerdings sei das ein unsachliches und nur auf schlechte Hörer berechnetes Verfahren. Allein — das muß man hinzudenken — so sei nun einmal die Mehrzahl jener beschaffen, an die der Redner sich wendet, und auch der Verfasser dieses Leitfadens könne nicht umhin, sich den Anforderungen des wirklichen Lebens anzubequemen.

Von grundsätzlicher Bedeutung ist ein Exkurs über die Verdächtigung und deren Abwehr.[2] Die Hauptgesichtspunkte für die letztere sind: die Bestreitung der Realität des Anklagepunkts, die Einräumung der vom Gegner behaupteten Tat, jedoch verbunden mit der Verneinung ihrer Schädlichkeit — der absoluten wie der relativen —, ihrer Rechtswidrigkeit oder Schimpflichkeit, oder doch, in den drei letzten Fällen, des behaupteten Grades dieser ihrer Eigenschaften. Auch könne man die Schädlichkeit der Handlung zugeben, aber ihre moralische Schönheit behaupten. Ebenso könne man sie für ein Versehen, einen unglücklichen Mißgriff oder eine unabwendbare Fatalität erklären, die böse Absicht des Täters in Abrede stellen oder die üble Wirkung seiner Tat für eine Wirkung des Zufalls ausgeben (wobei man an die dieser gerade entgegengesetzte Empfehlung in betreff der Lobrede erinnert wird, vgl. S. 361). Wieder anders verhält es sich, wenn auch der Verdächtiger selbst oder ihm Nahestehende jetzt oder früher in die fragliche Handlung verwickelt waren, oder wenn andere darein verflochten sind, deren Schuldlosigkeit von niemandem bezweifelt wird. Auch das müsse man ausnützen, wenn sich schon von derselben Person erhobene Anklagen als grundlos erwiesen haben oder wenn, auch ohne förmliche Anklage, ein gleichartiger Verdacht jemanden getroffen hat, dessen Unschuld später an den Tag kam. Eine andere Waffe ist die Gegenverdächtigung, welche die Erschütterung der Glaubwürdigkeit des Anklägers bezweckt. Nicht minder der Hin-

weis auf ein schon gefälltes Urteil (vgl. S. 376); etwa wie Euripides an den dramatischen Sieg seines „Hippolyt" erinnerte, als man ihm vor Gericht den darin enthaltenen Vers zum Vorwurf machte: „Die Zunge schwur, doch unvereidigt ist der Sinn." Unter den Kniffen, die dem Ankläger geliehen werden, befindet sich einer, der einigermaßen an Popes *„damn with faint praise"* erinnert. Man könne viel Lobendes vorausschicken und daran einen einzigen, aber für die Sache entscheidenden Tadel knüpfen, oder ein Geringes weitläufig loben und zugleich ein Großes mit kurzen Worten tadeln. Solche vollendete Arglist zum mindesten wird nicht ohne ein Wort starker Mißbilligung geschildert.

8. Wir übergehen die den erzählenden Teil der Rede betreffenden, weniger charakteristischen Bemerkungen und heben aus dem Abschnitt über die Begründung oder Beweisführung die Behandlung eines rhetorischen Kunstgriffs, der Frage, hervor.[1] Diese werde mit dem größten Erfolg dort angewendet, wo der Gegner bereits soviel zugestanden hat, daß es nur mehr des Hinzutritts einer Antwort bedarf, um die Haltlosigkeit seiner Behauptungen zu erweisen. Eine Hauptaufgabe der Frage ist es, den Gegner in Widersprüche zu verwickeln oder ihn zu paradoxen Äußerungen zu nötigen. Ein anderer Fall ist der, in welchem nur eine Antwort von der Art erfolgen kann wie „ja — und auch nein", „teils ja — teils nein", „in einem Sinne ja — in einem anderen nein". Da beginnen die Zuhörer zu lärmen, weil sie darin eine Ausflucht der Verlegenheit erblicken. Nun sind derartige vorsichtig eingeschränkte Urteile bei Aristoteles selbst ungemein häufig und für seine Eigenart als Denker nicht wenig bezeichnend (vgl. S. 47). Da ist es denn gar merkwürdig zu sehen, wie sicher er die Stärke der eigenen Urteilskraft sowie der Urteilskraft seiner Zuhörer von der „Schwäche des (Durchschnitts-)Hörers" zu unterscheiden weiß. Eben die von ihm selbst bevorzugte Ausdrucksweise rät er, dem Prozeßgegner zu suggerieren, damit dieser darüber strauchle und zu Falle komme.

Bei der Erwiderung auf die von der Gegenseite gestellten Fragen sollen wir sofort auf den Doppelsinn zweideutiger Ausdrücke hinweisen und Widersprüche, in die wir uns zu verstricken drohen, in der Antwort selbst auflösen.[2] Falls der Gegner einen unserer Sache abträglichen Schluß in das Gewand einer Frage kleidet, die wir zu bejahen nicht umhin können, so sollen wir der Antwort allsogleich ein unserer Rechtfertigung dienendes Wort beifügen. Eine Reihe gegnerischer Fragen hat uns genötigt, deren Endglied: „So hast du denn etwas Übles getan?" mit einem Ja zu beantworten. Allein daran schließe sich sofort der Zusatz: „denn es war das kleinere Übel". Von dieser Frage-Dialektik

wendet sich der Verfasser zum Gebrauch, den es vom Lächerlichen zu machen gilt, wobei er das Wort des Gorgias billigend anführt: man solle den Ernst der Gegner durch Gelächter, ihr Gelächter durch Ernst um seine Wirkung bringen.

Dem Epilog der Rede, dessen Erörterung auch den Schluß der „Rhetorik“ bildet, werden vier Aufgaben gestellt.[1] Die erste ist es, den Hörer dem Redner günstig, seinem Gegner ungünstig zu stimmen (wieder schiebt sich dem Autor eine besondere Gattung, die Gerichtsrede, an die Stelle der Rede überhaupt, vgl. S. 356); die zweite, die Bedeutung des Gegenstandes zu erhöhen oder herabzusetzen; die dritte, der Hörerschaft die dem Sprecher erwünschten Affekte einzuflößen; die vierte endlich, den Gesamtinhalt der Rede zu rekapitulieren. Mittels einer sinnreichen Veranstaltung hat der Stagirit es so einzurichten gewußt, daß er den ganzen Vorlesungskurs mit dem als Beispiel eines empfehlenswerten Redeschlusses angeführten Satz beendet: „Ich habe gesprochen, ihr habt mich gehört, ihr seid unterrichtet — nun urteilt!“ Ohne Zweifel wurde dieser versteckte ebenso wie der unverhüllte Appell an die Zuhörer am Schluß des logischen Kurses (vgl. S. 26) von diesen mit einer Beifallssalve beantwortet.

9. Wir haben die „Rhetorik“ mit größerer als der bisher üblichen Ausführlichkeit behandelt. Das hängt mit dem leitenden Gesichtspunkt zusammen, von dem unsere Darstellung aristotelischer Lehren überhaupt beherrscht wird. Uns gilt der Stagirit vor allem als Klassifikator und Enzyklopädist, als der die ganze Fülle der Erscheinungswelt, der physischen wie der psychischen, durchmusternde und ordnende Denker. Wir sind ihm auf dieser weiten Wanderung getreulich gefolgt, mit rascheren und mit langsameren Schritten, je nachdem uns der Gegenstand zu kürzerem oder längerem Verweilen einlud. Das völlig Veraltete, längst Überholte und Erledigte, mußte hinter den Leistungen des Philosophen auf jenen Gebieten zurückstehen, auf denen ein ebenso unbestrittener Fortschritt seither noch nicht erzielt worden ist. Wer möchte behaupten, daß Aristoteles' Erörterung ethischer und politischer Fragen von den Ergebnissen moderner Forschung ganz ebenso in den Schatten gestellt und verdrängt ist wie etwa seine Physik oder seine Physiologie? Daß die in der „Rhetorik“ besprochenen Probleme der ersteren und nicht etwa der letzteren dieser Gruppen angehören, das erhellt doch schon aus der Tatsache, daß die Redekunst aus der Reihe der in unserer Zeit bearbeiteten Disziplinen so gut als vollständig verschwunden ist.

Der erste Blick auf die drei Bücher der „Rhetorik“ mag allerdings ein wenig günstiges Urteil hervorrufen. Man kann geneigt sein, darin

mehr ein Agglomerat von innerlich Unverbundenem als einen organischen Aufbau zu erkennen. Sehr viel Dialektik, einige Politik, ein wenig Grammatik und Jurisprudenz, ein Stück Stil-Lehre und erhebliche Partien, die der beschreibenden Psychologie und Ethik entlehnt sind — man fragt sich zunächst vergebens, welches innere Band diese disparaten Elemente zu einem Ganzen verknüpfe. Und gar nahe liegt der Gedanke, es seien vornehmlich äußerliche Rücksichten, die eine so befremdliche Vereinigung des Verschiedenartigsten bewirkt haben. Aristoteles — so mag sich manch ein Leser sagen — wollte das unerreichbare, im platonischen „Phädros" verkündete Ideal einer neuen Rhetorik (vgl. S. 355) verwirklichen; er wollte auch seine von ihm so gering geschätzten Vorgänger überbieten; beides zugleich glaubte er zu erreichen, indem er zwar auf die Mitteilung der alten Kniffe und Kunstgriffe nicht verzichtete, deren Sammlung aber dadurch zu adeln bemüht war, daß er ihr ansehnliche Ausschnitte aus anderen und höher stehenden Wissensgebieten einverleibt hat. Solch ein Urteil wäre jedoch kein gerechtes, wenn es gleich ein Körnchen Wahrheit in sich schließt. Der Verfasser der „Rhetorik" befand sich in einer eigentümlich schwierigen Lage. Zwischen seinem Ideal und der Wirklichkeit, die er nicht gänzlich vernachlässigen konnte, hat eine weite Kluft gegähnt. Wir haben ja aus seinem Munde die Klage vernommen, daß die der Diktion zugewandte Mühe nicht viel mehr als ein notwendiges Übel sei; daß im Grunde eine streng sachliche, nur auf Verstandesgründe gebaute, nicht auf Gefühlswirkungen zielende Darstellung im Rats- wie im Gerichtssaal die allein berechtigte wäre.[1] Und dennoch: er hat all diese und viele andere, von ihm selbst gering geachteten Hilfsmittel der Beredsamkeit gründlichst erforscht und ausführlich besprochen. Hier haben zwei mächtige Faktoren zusammengewirkt. Für den Redner in der Volksversammlung und an der Gerichtsstätte war all das unentbehrlich, was der Weltweise als solcher mißachtet oder auch verworfen hat. Sollte sein Lehrkurs nicht unbesucht, sein Lehrbuch nicht ungelesen bleiben, so mußte er notgedrungen die Menschen, wie sie sind, nicht wie sie sein sollen, ins Auge fassen.

Das eigentlich Entscheidende aber war ein anderes: die Artung des aristotelischen Geistes. Diesem war es ein unabweisbares Bedürfnis, allen ihm irgend erreichbaren Wissensstoff zu sichten und zu gliedern. Vor solch einem unwiderstehlichen Drang schwiegen alle Bedenken; genauer gesprochen, sie verschwanden zeitweilig aus dem Gesichtskreis des Philosophen. So sind die Truganweisungen zu verstehen, über welche die Historiker bisher, soviel ich sehen kann, überaus schweigsam gewesen sind (vgl. S. 44). Und doch lesen wir an zahlreichen Stellen der Rhetorik: man verwende jedesmal die

der eigenen Sache dienliche Darstellungsweise; man „gebrauche“ diesen Kunstgriff, man „wähle“ jenen Advokatenkniff.[1] Nur in einem ganz vereinzelten Falle (in Wahrheit eine die Regel bekräftigende Ausnahme!) folgt der Schilderung eines ganz besonders tückischen Vorgehens das Tadelswort: „Das sind die wirksamsten, aber auch bösartigsten Praktiken“ (vgl. S. 384). In der übergroßen Mehrzahl der Fälle ist das Vorgehen des Verfassers der „Rhetorik“ weder ein moralisches noch ein unmoralisches, vielmehr ein amoralisches. Solange er sich mit diesen Dingen beschäftigt, kommt sein Gewissen nicht zum Wort; er ist im Strom der Dialektik untergetaucht, er stellt sich ohne Vorbehalt auf den Boden des jeweiligen Anklägers oder Verteidigers, des Sachwalters oder des Parteimanns, und fragt nur nach der größeren oder geringeren Wirksamkeit rhetorischer Hilfsmittel, ganz und gar nicht nach ihrer größeren oder geringeren moralischen Berechtigung. Er mustert und klassifiziert eben auch diesen wie jeden anderen Wissensstoff.

Noch eine andere Schwäche der „Rhetorik“ hat die Überstärke des dialektischen Triebs verschuldet. Der Einteiler strebt vor allem nach Vollständigkeit der Einteilung, ohne Rücksicht auf den Grad des Interesses oder der Wichtigkeit, die diesem oder jenem Glied seiner Klassifikation innewohnen mögen. So fehlt es auch in diesem Werke nicht an gehaltarmen Partien, an breit dargelegten Selbstverständlichkeiten. Ein Gegengewicht zu diesen, zugleich ein erfrischendes Zwischenspiel inmitten der dialektischen und eristischen Kapitel, bilden die glanzvollen, der deskriptiven Seelen- und Sittenlehre entnommenen Partien, für welche die „Rhetorik“ allerdings nicht den einzig möglichen, wohl aber einen keineswegs ungeeigneten Platz geboten hat. Daß ein hauptsächliches Anwendungsgebiet der Redekunst, die Politik, nicht unberührt bleibt, darf uns ebenso wenig befremden, als daß der Autor die Grenze zwischen der „Rede“ und anderen Arten der Darstellung, der prosaischen und gelegentlich auch der poetischen Schriftstellerei, nicht streng einzuhalten bemüht war. Erinnern wir schließlich noch einmal daran, daß es ein wohlbegreiflicher Wunsch des großen Enzyklopädisten war, wenig entwickelten und daher einer selbständigen Darstellung noch nicht fähigen Disziplinen, wie es die Sprachlehre und das Strafrecht waren, im Bereich eines bereits zu höherer Entwicklung gediehenen Kenntniszweiges eine Unterkunft zu gewähren (vgl. S. 352 und 364), so haben wir genug gesagt, um das nach der Redekunst benannte Werk gegen die Vorwürfe zu schützen, zu denen uns eine oberflächliche Betrachtung desselben gar leicht verleiten könnte.

10. So erkennen wir denn auch in dem Urheber der „Rhetorik“ den Mann wieder, den wir trotz seines Hanges zu eristischer Über-

subtilität und trotz vielfacher Rückfälle in einen primitiven Apriorismus als den Spender wahrhaft unerschöpflicher Gedankenschätze, als den Beherrscher einer schier unübersehbaren Wissensfülle, vor allem als den Heerführer feiern dürfen, vor dessen Marschallstabe die Scharen der Tatsachen auf allen Gebieten der Natur und des Geisteslebens sich wie von selber reihen, ordnen und zusammenschließen.[1] Jene Wissensfülle freilich war nahe daran, den Rahmen zu sprengen, der sie bisher zusammengehalten hatte. Ein Zweig nach dem andern trennt sich alsbald von dem Grundstock des Gesamtwissens ab. Die Philosophie in dem Sinne, den wir bisher mit diesem Wort verbunden haben, in jenem der Universal-Wissenschaft, ist im Begriffe zu erlöschen und einem sehr Verschiedenen Platz zu machen: dem Inbegriff der Sonderwissenschaften einerseits, andererseits der, zu einer Religion der Gebildeten gewordenen „Philosophie" in der modernen Bedeutung dieses Wortes. Auch die Nachfolger des Aristoteles sollten bald an die Teilung seines Reiches schreiten und darin den Generalen seines großen Schülers, den Diadochen Alexanders, gleichen. Noch einmal jedoch tritt uns das Bild eines Universalforschers und Universaldenkers in demjenigen entgegen, den der Gründer des Peripatos selbst zu dessen Leiter bestellt und zu seinem Erben erkoren hat.

Neununddreißigstes Kapitel.

Theophrast von Eresos.

Theophrasts Leben ist schnell erzählt.[2] Geboren zwischen 372 und 370, kam er, der Sohn eines wohlhabenden Walkers, von seiner Heimatsinsel Lesbos frühzeitig nach Athen, wo er noch den greisen Platon gehört hat und in dessen Schule mit Aristoteles bekannt geworden ist. Diesem scheint er nach Mazedonien gefolgt zu sein; jedenfalls verband ihn mit dem Stagiriten, als dieser nach Athen zurückkehrte, die engste Lebens- und Arbeitsgemeinschaft. Daß ihn Aristoteles zum Schulnachfolger bestellt und ihm noch bei Lebzeiten seine Büchersammlung übergeben hat, ist unseren Lesern nicht mehr unbekannt (vgl. S. 21). Auch die Hand seiner Tochter hat er ihm letztwillig angeboten, nicht minder ihn mit der Erziehung seines Sohnes betraut. In der Zuteilung einiger Werke schwankte die Überlieferung zwischen dem Meister und dem Jünger. Mag dieser doch aus dem aristotelischen Nachlaß

das eine oder andere Stück veröffentlicht, auch darin vorfindliche Entwürfe ausgearbeitet und fortgeführt haben. Theophrast soll sich selbst einen „Mann der Schule“ genannt haben. In der Tat ist sein Dasein ganz und gar im Studium sowie in mündlicher und schriftstellerischer Belehrung aufgegangen. Hoch geehrt ward er sowohl vom athenischen Volke, dessen Gesamtheit ihm, als er 85jährig aus dem Leben schied, das letzte Geleit gab, als von fremden Machthabern, dem ersten Ptolemäer und Antipaters Sohn Kassandros. Auf die öffentlichen Angelegenheiten mochte er mittelbar einigen Einfluß üben, zumal in den 10 Jahren (317—307), während deren sein Schüler und Freund, Demetrios von Phaleron, als von den Athenern erwählter und von Kassandros bestätigter Regent das Staatsruder gelenkt hat. Verrät doch die Staatsleitung dieses auch literarisch überaus tätigen Mannes, der durch Geist und Gewandtheit aus dem Stande der Freigelassenen so hoch emporgestiegen war, mehrfach den Einfluß der peripatetischen Schule. Seine Luxusgesetzgebung, die von ihm über das Privatleben der Reichen verhängte Kontrolle, die Übernahme so drückender Leistungen, wie die Choregie eine war, durch den Staat — sie erinnern an aristotelische Vorschläge und Winke (vgl. S. 317f.). Dasselbe gilt von der Grundtendenz seiner auf Ausgleichung der Partei- und Klassengegensätze, auf Hebung des allgemeinen Wohlstandes abzielenden Staatskunst.

2. So wenig sich Theophrast am öffentlichen Leben beteiligte, er ist dennoch einmal vor die Geschworenen geladen worden. Es waren wohl seine freundschaftlichen Beziehungen zu fremden Fürsten, die den feurigen Patrioten Hagnonides veranlaßt haben, ihm mittels der, Philosophen gegenüber so beliebten Klage auf Religionsstörung („Asebie“) an den Leib zu rücken.[1] Das geschah fast sicherlich 319/318, während der kurzen Herrschaft der neu hergestellten Demokratie. Allein der Kläger erlitt ein schmähliches Fiasko. Theophrast ward freigesprochen, und zwar mit einer so überwältigenden Mehrheit, daß Hagnonides mit knapper Not der Zahlung von tausend Drachmen entgangen ist. Diese Strafe traf nämlich nach attischem Recht den mutwilligen Ankläger, das heißt jenen, der nicht einmal ein Fünftel der Stimmen auf seine Seite gezogen hatte. Bedeutungsvoller war ein anderer Konflikt mit der Staatsgewalt, in den Theophrast, aber freilich nicht er allein, verstrickt ward. Sophokles, der Sohn des Amphikleides, hatte ein Gesetz beantragt und durchgebracht, wonach die Vorstände der Philosophenschulen die Berechtigung zu solcher Vorstandschaft von Rat und Volk zu erbitten hatten. Diese Maßregel trug unseres Erachtens keinen parteipolitischen Charakter. Sie traf unterschiedslos alle Schulen, die damals überaus

volksfreundliche Akademie nicht minder als den der Hinneigung zu Mazedonien verdächtigen Peripatos. Allein die Leiter der Philosophenschulen waren nicht gesonnen, in solch eine Schmälerung ihrer Selbständigkeit zu willigen. Einmütigen Sinnes erhoben sie einen kraftvollen Protest gegen die an sie gestellte Zumutung, indem sie — doch wohl an der Spitze ihrer Schüler — die Stadt verließen. Einige Monate vergingen, und es trat, wie so oft zu Athen, ein vollständiger Umschwung der Stimmung ein. Bei diesem mochten mit den ideellen auch die geschädigten materiellen Interessen der Bürgerschaft zusammenwirken. Gegen Sophokles ward die, von schweren Folgen begleitete Gesetzwidrigkeitsklage eingebracht (vgl. II[4] 41). Nichts begreiflicher, als daß der Kläger, namens Philon, einer, und zwar der an Ansehen und Mitgliederzahl am höchsten stehenden, der aristotelischen Philosophenschule angehörte. Hier aber hat die Parteipolitik eingesetzt. Die Anklage hatte der Verteidigung die Richtlinie gewiesen. Diese ist zu einem Gegenangriff geworden. Unter den Helfern des Angeklagten nahm Demochares, der Vettersohn des Demosthenes und der Erbe seiner Traditionen, die erste Stelle ein. Dieser heißblütige und unermüdliche Vertreter der radikal-nationalen Volkspartei hat die Schale seines grimmigen, Wahres und Falsches, wie so oft im leidenschaftlichen Faktionsstreit, durcheinander mengenden Zornes über Aristoteles und daneben auch über einige andere Schüler Platons, wie den Tyrannen Chäron von Pellene, ausgegossen. Allein so heftig auch diese Diatribe war, sie ist wirkungslos verhallt. Sophokles wurde — wir wissen nicht mit welcher formalen Begründung — zu einer Geldbuße von fünf Talenten verurteilt, das die Staatskontrolle einführende Gesetz ward für ungültig erklärt und die ausgewanderten Schulhäupter wurden zur Rückkehr aufgefordert.

3. Theophrast war das fleischgewordene Ideal des philosophischen Jüngers. Pietätvoll, unverdrossen, unermüdlich, mit einer ans Märchenhafte grenzenden Arbeitskraft ausgerüstet, hat er den Stagiriten auf allen Wegen seiner universalen Forschung begleitet. Er half ihm die unermeßlich weitschichtigen Materialien sammeln; er setzte fort und führte aus, was jener begonnen und entworfen, er ergänzte die Lücken, die jener offen gelassen hatte. Allein bei aller Treue der Hingebung ist er doch nichts weniger als ein kritikloser Schüler gewesen. Wie stark in Theophrast das kritische Vermögen entwickelt war, das zeigen uns schon die Trümmer jenes Werkes, durch das er der Vorläufer aller Geschichtsschreiber der Philosophie geworden ist. Er hat die Lehren der älteren Weltweisen zum Teil in Monographien, vornehmlich aber in einer 18 Bücher umfassenden Gesamtdarstellung behandelt. Von Thales

bis auf Platon und Xenokrates erstreckte sich diese Durchmusterung der „Meinungen der Physiker" (in jenem weiten Sinne dieses Wortes, in dem die Physik auch die Seelenlehre in sich schloß), von der uns neben zahlreichen kleineren Fragmenten ein großes Bruchstück „über die Sinneswahrnehmung" erhalten ist.[1] Aus diesem ersehen wir, daß die Anordnung des Werkes eine dogmengeschichtliche gewesen ist. Zugleich lehren uns dessen Überreste, daß es von Anfang bis zu Ende von Kritik durchsetzt war — ein Punkt, bei dem wir einen Augenblick zu verweilen nicht umhin können.

Wissenschaftsgeschichte ohne Rücksicht auf die eigenen Überzeugungen des Historikers zu schreiben, das dünkt uns ein Ding der Unmöglichkeit. Die sogenannte objektive Geschichtsschreibung gilt uns auf diesem Gebiete wie auf jedem anderen zugleich als eine Selbsttäuschung und als ein verkehrtes Ideal. Parteilose Unbefangenheit, das redlichste und eifrigste Bemühen, jedem, auch dem uns fremdesten Standpunkt vollauf gerecht zu werden, das sind gewiß unerläßliche Erfordernisse jeder wahrhaft wertvollen geschichtswissenschaftlichen Leistung. Aber eine eigene Meinung über den fraglichen Gegenstand selbst zu besitzen und zu äußern, das ist notwendig in dem doppelten Sinne der Unvermeidlichkeit und der Unentbehrlichkeit. Ohne Intensität des Interesses gibt es keine nachhaltige Vertiefung; und wenn diese nicht zur Bildung eines selbständigen Urteils geführt hat, dann steht es schlimm um die intellektuelle Ausstattung des Geschichtsschreibers. Und andererseits: wie sollte derjenige — und hier denken wir vor allem an den wissenschaftlichen Forscher —, der dem von ihm geschilderten geschichtlichen Prozesse ohne eigenes Urteil gegenübersteht, auch nur das Wichtige vom Unbedeutenden, das Bleibende vom Vergänglichen mit irgendwelcher Sicherheit zu sondern und damit die Grundbedingung für eine ausreichende historische Perspektive zu erfüllen vermögen? Ist jedoch — so mag man uns antworten — solch eine Darstellung subjektiv bedingt und daher auch subjektiv gefärbt, so entäußert sie sich selbst des Anspruchs auf ewige Gültigkeit. Vollkommen richtig, so erwidern wir; auch dieser Teil menschlicher Tätigkeit kann nicht dem Los alles Menschlichen entgehen. Allein er entgeht ihm dann am allerwenigsten, wenn der Darsteller entweder eine bloße Registriermaschine sein will (dies und nichts anderes zu sein, kann ihm übrigens niemals ganz gelingen), oder wenn er einen der zwei anderen Wege wählt, die dem auf kritische Auseinandersetzung mit seinem Objekt Verzichtenden allein noch offen stehen: die unselbständige Identifikation seines Standpunktes mit dem seiner Helden, das heißt den kritiklosen Heroenkult, oder das gewaltsame Hineininterpretieren der eigenen, allein als statthaft oder möglich erachteten Ansicht in die Meinungen der anderen. Im ersteren Falle hat

der Stoff nicht seinen Meister, im letzteren Falle hat er einen Zwingherrn gefunden.

Wir sind weitläufig geworden; aber es war uns ein Bedürfnis, dem Ahnherrn aller Philosophie-Historiker dadurch zu huldigen, daß wir uns und unsere Leser über den Wert und die Würde seiner, der historisch-kritischen Methode, genauer zu orientieren unternahmen. Wir haben ihm noch nachdrücklicher dadurch gehuldigt, daß seine Methode für uns vorbildlich geworden ist.

4. Proben der Kritik, die Theophrast an den Lehren der Naturphilosophen übte, haben uns bereits beschäftigt (vgl. I⁴ 312, auch I⁴ 295). Bedeutsamer als anderswo erscheint diese Kritik dort, wo er an fremde Meinungen nicht den Maßstab dessen legt, was ihm als objektive Wahrheit gilt, sondern sie lediglich auf ihre Folgerichtigkeit zu prüfen versucht. So glaubt er der Sinneslehre Demokrits sowohl als Platons innere Widersprüche vorwerfen zu können: „Jeder von beiden gelangt zu Ergebnissen, die seiner Voraussetzung widersprechen.“[1] In betreff Demokrits soll dieser Widerspruch darin gelegen sein, daß dieser die — von uns die sekundären genannten — Sinneseigenschaften (Farbe, Ton, Geschmack, Temperatur usw.) für bloß subjektive „Affektionen“ erklärt und sie trotzdem auf objektive Eigenschaften der Atome (deren Größe, Gestalt und Anordnung) zurückführt — ein Widerspruch freilich, der mehr in den Worten als in der Sache selbst begründet ist (vgl. I⁴ 265 f.).

Eine der auch nach unserer Meinung unglücklichsten Aufstellungen Platons, seine Annahme falscher oder „unwahrer Lüste“, ist von Theophrast in ihrer Verkehrtheit durchschaut (vgl. II⁴ 457 f.), zugleich aber ist von ihm ihr Wahrheitskern, der Unterschied zwischen normaler und abnormer Empfindungsweise, aufgezeigt worden.[2] Angesichts so vieler Kühnheit und so tief eindringender Selbständigkeit des Urteils ist man gespannt zu sehen, wie diese den Doktrinen des Meisters gegenüber standhält, und wie sich die Jüngerschaft Theophrasts mir ihr hat vereinigen lassen. Da ist es denn in der Tat ein gar merkwürdiges Schauspiel, das sich unseren Blicken darbietet.

Treueste Gefolgschaft und nüchterner, allezeit reger Zweifel, sie begegnen uns hier in einer Verbindung, die zunächst den Eindruck völliger Rätselhaftigktei hervorbringt. Man kann kaum ein Dutzend Zeilen in den philosophischen Erörterungen Theophrasts lesen, ohne auf aristotelische Gedanken, ja auf Sätze und Wendungen zu stoßen, die zur Gänze dem Stagiriten entlehnt sind.[3] Und dennoch: fast jedesmal, wenn er eine Hauptdoktrin seines Lehrers ins Auge faßt, spricht er auch Bedenken und Einwendungen in reicher Fülle aus. Seine tiefdringenden Einwürfe gegen die

Lehre von Nūs, der von außen in den menschlichen Embryo eingehe, sind unseren Lesern bereits wohlbekannt (vgl. S. 166). Doch haben diese Bedenklichkeiten den Eresier nicht gehindert, den Nūs als ein vom Körper unabhängiges Seelenelement anzuerkennen. Den Mittelpunkt der aristotelischen Kosmologie bildet die Doktrin vom Ursprung der Weltbewegung (vgl. S. 181 ff.). Auch hier erkennt Theophrast Schwierigkeiten in Hülle und Fülle. Warum, so fragt er, soll das natürliche Streben der himmlischen Sphären auf Bewegung und nicht auf Ruhe gerichtet sein? Und das zugegeben: warum eignet dann dieses Streben nur den Sphären und nicht auch dem Zentrum des Weltalls, das heißt der Erde? (Wo übrigens der Anlaß, an dem Ruhezustand der Erde, ja auch an der geozentrischen Lehre überhaupt zu rütteln, gar nahe lag, aber ohne Wirkung auf unseren Philosophen geblieben ist.) Gegen die teleologische Grundlehre seines Meisters spricht der Jünger Bedenken in Menge aus. Nicht nur verweilt er bei dem auch schon von jenem gestreiften Gebiet dessen, was wir heute Dysteleologie nennen. Die scheinbar zwecklosen Organe (so die Brustwarzen des Mannes), die Eintagsfliege, deren so überaus kurze Lebensdauer ihm als naturwidrig galt, das Hirschgeweih, diese Waffe, deren riesenmäßige Entwicklung die Bewegungen des mit ihm bewaffneten Tieres erschwert und es im Sehen behindert — das alles wird uns vorgeführt, aber durch den Hinweis auf den Widerstand des Stoffes gegen die Zielstrebigkeit der Natur in echt aristotelischer Weise erledigt (vgl. S. 94), Allein wie — so fragt man sich vergebens — kann solch eine Auskunft dem grundstürzenden Einwurf gegenüber genügen, welchen die folgenden Sätze formulieren: „Gar zahlreich ist dasjenige, was jener Zwecktendenz nicht gehorcht, das Gute nicht in sich aufnimmt, ja es ist das an Zahl Überwiegende. Denn des Beseelten gibt es gar wenig, zahllos aber ist das Unbeseelte; und auch in den beseelten Wesen ist nur ein verschwindend Kleines auch seinem Wesen nach ein Besseres." Gleichwohl hat Theophrast mit der aristotelischen Teleologie keineswegs gebrochen.

5. Ein unendliches Aufgebot von Zweifeln und Bedenklichkeiten, die in Sackgassen führen oder wieder beiseite geschoben werden, wie sollen wir das verstehen? Das Wort des Rätsels, so denke ich, heißt „System". Die faszinierende Wirkung eines geschlossenen, wenngleich nur im großen und ganzen geschlossenen Gedankenbaues läßt sich kaum überschätzen. Auch kann kein ernster Versuch stattfinden, das System an irgendeinem Punkte zu durchbrechen, ohne andere seiner Teile in Mitleidenschaft zu ziehen und dadurch den Bestand des gesamten Gebäudes zu bedrohen, in dem der Geist seine wohnliche Heimstätte gefunden hat. Zu

einem Umbau aber hat die Kraft Theophrasts offenbar nicht ausgereicht. So ist er denn vor allem zurückgeschreckt, was die Grundlagen des ihm vertrauten, von ihm bewunderten und seinem Denken reiche Befriedigung gewährenden Lehrgebäudes zu erschüttern geeignet war. Das Äußerste, wozu sein Wagemut sich erhob, waren Modifikationen der Theorien seines Meisters.

Bei diesen Modifikationen länger zu verweilen, liegt außerhalb unserer Absicht. In der Logik, auf diesem von Aristoteles fast völlig neugeschaffenen Wissensgebiet, war eben dieser Neuheit wegen beträchtlicher Raum für Verbesserungen und Detail-Ausführungen vorhanden. In kaum weniger als zwei Dutzend Schriften hat der Eresier diesen Kenntniszweig gepflegt, gleichzeitig mit ihm und in verwandtem Geiste sein Mitschüler Eudemos.[1] Das Gesamturteil eines modernen Spezialkenners über diese seine Bemühungen lautet wie folgt: „Theophrast hat die aristotelische Lehre nicht verschlechtert. Seine Kritik setzt an allen den Punkten ein, an denen ... zu Bedenken Anlaß“ gegeben war, „und ... seine Korrekturen“ dürfen „wirkliche Verbesserungen“ heißen. Den Gegenstand dieser seiner Kritik bildete insbesondere die Lehre vom hypothetischen und vom disjunktiven Schluß, ferner jene vom Möglichkeits-Schluß und von der Umkehrbarkeit der Möglichkeits-Urteile. Ein Vorläufer der Scholastiker ward er, indem er die Zahl der Beweisarten, der *modi* der Figuren, ansehnlich vermehrt hat (vgl. S. 36), wie denn die Feinheit seiner Untersuchungen bereits eine ausgesprochene Neigung zur Überfeinerung zu verraten scheint.

6. Über das Gebiet der Physik im weitesten Sinne des Wortes hat sich Theophrast in einem acht Bücher umfassenden Werke und überdies in einer Reihe von Monographien verbreitet, von denen mehrere auf uns gekommen sind. Seiner Gewohnheit gemäß hat er auch auf diesem Gebiete die Schwierigkeiten der aristotelischen Lehren scharf hervorgehoben, ohne deswegen doch diese letzteren endgültig preiszugeben. In solcher Weise legt er z. B. in dem uns erhaltenen Büchlein über das Feuer dar, daß dieses wohl nicht in demselben Sinne wie Luft, Wasser und Erde ein Element heißen könne, da es (mindestens in unserem irdischen Erfahrungskreise) stets an einem Substrat (dem brennenden Stoffe) vorkomme — eine Betrachtungsweise, der sich übrigens auch schon der Stagirit selbst in einem Werke seines vorgerückten Alters genähert hatte.[2]

Die aristotelische Lehre von der Ewigkeit, das heißt der Anfangslosigkeit und Unzerstörbarkeit, der Welt (vgl. S. 101 f.) hat Theophrast Angreifern gegenüber durch Argumente verfochten, deren Detail-Ausführung uns zwar nicht in völlig authentischer Gestalt vorliegt, deren Wesen aber vermutlich das folgende ist.[3] Vier Hauptgründe waren

gegen die Ewigkeit der Erde vorgebracht worden, die hier als der unserer genauen Beobachtung allein zugängliche Teil der Welt an deren Stelle getreten ist. Bestünde die Erde von Ewigkeit her, so müßte ihre Oberfläche durch die unablässig erfolgenden Niederschläge bereits vollständig nivelliert sein. Zweitens: das Zurückweichen des Meeres läßt sich an vielen Punkten wahrnehmen; wird aber das Meer von der Hitze aufgezehrt, so wird auch der Erde und zuletzt der Luft dasselbe Schicksal bevorstehen. Drittens: alle Elemente gehen ineinander über; aus dieser Vergänglichkeit der Teile dürfe man jene des Ganzen folgern. Hatte endlich Aristoteles gleichwie der Erde selbst so auch den Geschlechtern ihrer Bewohner (der Pflanzen, Tiere und Menschen) ewigen Bestand zugesprochen, so hat der Gegner darauf erwidert, solch anfangsloses Dasein müßte dann vor allem dem Menschengeschlechte zukommen, der niedrige Stand so vieler menschlicher Künste und Kenntnisse lasse jedoch vielmehr auf einen zeitlichen, und zwar auf einen recht späten Ursprung des Menschengeschlechtes schließen.

Gegen den ersten dieser Beweisgründe machte Theophrast das geltend, was wir kurzweg Plutonismus nennen dürfen.[1] Der Nivellierungstendenz, die den atmosphärischen Niederschlägen eignet, wirke die Erhebungstendenz entgegen, die von dem im Erdinnern eingeschlossenen Feuer ausgeht. Gegen den zweiten: die Abnahme des Meeres sei nicht eine allgemeine, vielmehr nur eine lokale Erscheinung, der in anderen Regionen das entgegengesetzte Phänomen, die Abnahme des Landes, gegenüberstehe (vgl. S. 104). Dem dritten Argument fehle jede Beweiskraft. Der Schluß von den Teilen auf das Ganze sei diesmal unberechtigt. Sei doch der Untergang einer Stoff-Form die Entstehung einer anderen, so daß hier ein sich selbst erhaltender Kreislauf vorliegt (vgl. S. 53f.). Dem vierten Argument wurde die aristotelische Katastrophenlehre, die Annahme der periodisch erfolgenden Vertilgung des Menschengeschlechtes bis auf geringe Überreste desselben, die sich dann jedesmal von Neuem zur Gesittung emporarbeiten müssen, entgegengehalten (vgl. S. 103).

In dieser Polemik hat sich Theophrast als strenger Anhänger des aristotelischen Systems bewährt. Die Eigenart seines Forschergeistes aber bekundet sich in einer unendlichen Fülle von Spezialuntersuchungen. Das Sammeln von Tatsachen, das Verarbeiten eigener und fremder Beobachtungen, diese überwiegend induktive Richtung seiner Forschung hat er auf den mannigfachsten Gebieten betätigt.[2] Im Bereich der anorganischen Natur gehören u. a. hierher die Monographien über Wetteranzeichen, über Winde, über das Wasser (drei Bücher), über das Feuer, über Wärme und Kälte, über das Meer, über Steine, über Versteinerungen (zwei Bücher), über Salze, Salpeter und Alaun, über Gruben-

produkte, über die sizilische Lava, über Schmelzung und Erstarrung. In den Bereich der Physiologie und Medizin kann man u. a. die Aufsätze rechnen, deren Gegenstand der Schwindel, die Schweiße, Ermüdungszustände, Ohnmacht, Lähmung, Melancholie, Epilepsie, Rausch, Wahnsinn und Seuchen gewesen sind. Halb psychologischen Inhalts mußten etwa die Schriften über Schlaf und Träume, über das Gesicht (vier Bücher), über Geschmäcke und Gerüche sowie über Geschmack, Farbe und Tastsinn sein. Von zoologischen Schriften werden uns neben einem Auszug aus der aristotelischen Tierkunde (sechs Bücher) und sieben Büchern „über Tiere" besondere (?) Abhandlungen über den Farbenwechsel von Tieren, über ihren Winterschlaf, über die Verschiedenheit der Stimmen einander verwandter Tiere, über die angebliche Mißgunst gewisser Tiere, über Wassertiere, die im Trockenen am Leben bleiben, über beißende und stechende Tiere genannt; hierher zählen kann man auch die Sonderschrift über den Honig. Am schwächsten, nur durch den Aufsatz „über Wein und Öl", war im Kreise der Monographien die Botanik vertreten. Wohl aber hat Theophrast dieses Wissensgebiet in zwei uns erhaltenen großen Werken in umfassendster Weise behandelt.

Vierzigstes Kapitel.

Theophrast von Eresos.

(Fortsetzung: Theophrast als Botaniker.)

Das zuerst verfaßte dieser beiden Werke, „Pflanzenkunde" genannt, behandelt das, was wir heute die Systematik der Pflanzen nennen, mit Einschluß der Pflanzengeographie; das andere, dessen Titel wir durch „Ursachen pflanzlicher Prozesse" wiedergeben können, entspricht unserer Pflanzenphysiologie.[1] In der Systematik hatte Aristoteles seinem Schüler noch weniger als in dem physiologischen Teil vorgearbeitet. Was der Stagirit in den verlorenen zwei Büchern „über Pflanzen" gelehrt hat, bezog sich auf die ihnen zugeschriebene Psyche, das heißt Seele oder Lebenskraft, deren Wirksamkeit auf Ernährung und Fortpflanzung beschränkt ward. Der Mangel an Empfindung und Ortsveränderung sollte die Pflanzen von den Tieren scheiden, eine Behauptung, deren uneingeschränkte Geltung in jüngster Zeit eingehend bestritten worden ist. Desgleichen fehle dem Leben der Pflanze strengere Einheit; das erhelle aus dem Fortleben vom Ganzen getrennter Teile.

Daß Aristoteles die Eingeschlechtigkeit der Einzelpflanzen gewisser Pflanzengattungen unbekannt geblieben ist, dieser merkwürdige Mangel seiner Kenntnis ist von uns bereits erwähnt worden (S. 129), desgleichen der bei ihm begegnende geistreiche Vergleich der Wurzel mit dem Kopf der Tiere (S. 132). Von prinzipieller Bedeutung ist die Erklärung des Stagiriten, die Zielstrebigkeit der Natur sei in der Pflanzenwelt weniger scharf als in der Tierwelt ausgeprägt. Im übrigen wissen wir, daß Aristoteles sich über die Ernährung der Pflanzen, über die Bildung von Samen und Früchten aus dem Überschuß der Nahrung, über die Fortpflanzung durch Ableger, desgleichen über die von ihm anerkannte Entstehung von Pflanzen durch Urzeugung ausgesprochen hat.

Theophrast stand schon in vorgerückten Jahren, zum mindesten in der Mitte der Sechziger, als er aus eigenen und fremden Untersuchungen die Summe zog und sie in den zwei genannten Werken niederlegte.[1] Von diesen ist das systematische das ungleich wertvollere, das physiologische mehr durch die Stellung als durch die Lösung der Probleme bemerkenswert. Vorläufer des Eresiers auf dem Gebiete der Pflanzenkunde waren in erster Linie Naturphilosophen (unter ihnen nennt er Demokrit am häufigsten, wenn auch vorzugsweise in betreff von Fragen, die mit der Botanik nur in lockerem Zusammenhange stehen), ferner Schriftsteller über Landbau, über Diätetik, über Arzneimittel und über Gifte. Auch beruft sich Theophrast in sehr zahlreichen Fällen auf Aussagen von Landleuten, von Holzhauern, Bienenzüchtern, Tauchern, Fackelbereitern u. dgl. m. Allein auch ganz eigentliche Botaniker müssen sich unter seinen Vorgängern befunden haben. Führt er doch einmal einen der Bezeichnung einer bestimmten Anordnung der Knospen dienenden Kunstausdruck an, der nur einem rein theoretischen Interesse seine Entstehung verdanken und daher auch nur von einem wirklichen Pfleger dieses Kenntniszweiges herrühren kann. Man darf an Speusipp erinnern (vgl. S. 3ff.), dem Theophrast als Klassifikator nahe zu stehen scheint; aber auch der von ihm selbst genannte Menestor wird unseres Erachtens mit Unrecht unter die Schriftsteller über Landbau gerechnet. Ausgedehnte Reisen hat der Eresier nicht unternommen. Teilweise boten ihm hierfür die Leistungen des wissenschaftlichen Stabes Ersatz, der Alexander auf seinem Zug in den Orient begleitet hat und dessen Mitglieder manchesmal auch zu besonderen Expeditionen entsendet wurden. Ihre Berichte waren im Zentralarchiv des Reiches zu Babylon niedergelegt. Der Welteroberer selbst soll ihren Forschungen großen persönlichen Anteil zu widmen nicht verschmäht haben. Fast möchten wir vermuten, daß er die naturwissenschaftlichen Ergebnisse seiner Heereszüge in ähnlicher Weise, wie das Napeolon mit den Resultaten seiner ägyptischen Expedition

getan hat, in einem monumentalen Werke zu verewigen gedacht hat. Moderne Fachmänner finden nicht Worte genug, um die Trefflichkeit des also im Bereiche der Botanik Erzielten zu rühmen und sind voll des Entzückens über den „genialen morphologischen Scharfblick", der z. B. die Schilderung des riesigen indischen Feigenbaumes auszeichnet. Soll diese doch den Vergleich mit den Beschreibungen eines Schimper und van Tieghem nicht zu scheuen haben. In vorderster Reihe steht hier aber die Meisterleistung des von Alexander mit der (nur halb geglückten) Umschiffung von Arabien betrauten Admirals Androsthenes von Thasos: die Beschreibung der Flora der Bahreïn-Insel Tylos. Sie ist es, welche die helle Begeisterung eines ungemein sachkundigen neueren Beurteilers geweckt hat.

Allein nicht nur hat Theophrast durch diese kostbaren Mitteilungen, die er seinem systematischen Werk einverleibte, die Pflanzengeographie wesentlich gefördert; ihm verdankt dieser Wissenszweig, dem er das vierte Buch der „Pflanzenkunde" widmete, geradezu sein Dasein, ja er war, wie der erste, so auch der letzte seiner Pfleger im Altertum.[1] Als er die Angaben seiner Quellen zu dem „so wundervollen Gemälde zusammenschmolz", stand im Vordergrunde seiner Leitgedanken die Darstellung der „pflanzen-geographischen Formation", die durch „physiologische Faktoren" bestimmt und zusammengehalten wird. Deshalb zerfällt bei ihm „die spezielle Pflanzengeographie der Gehölze in die beiden großen physiologischen Hauptgruppen, die Vegetation des Landes und die Vegetation der Gewässer". (Die „Einteilung der Wasserflora" beginnt ihrerseits „mit der Trennung der salzigen und der süßen Gewässer".) Erst „innerhalb dieser natürlichen Hauptgruppen tritt dann auch das Geographische, soweit angängig, sichtbar hervor". Es werden „die Formationen . . . ., ein Produkt von Klima und Boden" . . . ., nicht anders als bei den Neueren „in ihren Charakterpflanzen mit geographischer Untereinteilung" geschildert.

Wenn der Kenner, dem wir hier gefolgt sind, noch kürzlich von der zum großen Teil erst zu leistenden „wissenschaftlichen Erschließung Theophrasts" sprechen konnte, so tragen daran die Schwierigkeiten der Identifikation vieler Pflanzenarten sowohl als mancher Örtlichkeiten schuld.[2] Je mehr sich aber neuere Gelehrte, durch die so seltene Vereinigung von botanischem und philologischem Fachwissen unterstützt, in diese Aufgabe vertiefen, um so mächtiger wird ihre Bewunderung für Theophrasts einzigartige Leistung. Diese ist freilich nicht dort zu finden, wo man sie bei dem Schüler des Aristoteles vorerst suchen möchte. Allerdings sind beide Morphologen ersten Ranges. Aber dem Aufmerkenden offenbart sich bald ein gewaltiger Unterschied. Aristoteles ist der Klassi-

fikator *par excellence*; für Theophrast ist die Klassifikation ein Notbehelf, den er nicht missen mag, mit dessen Begriffsbestimmungen man es aber „nicht allzu genau nehmen" dürfe. Irren wir nicht ganz und gar, so hat er in Fragen der Klasseneinteilung mehr auf dem Standpunkt des Speusipp als auf jenem seines peripatetischen Meisters gestanden (vgl. S. 4f.). Der Gegensatz von Definition und Typus kehrt hier wieder; ja an jener wichtigen Stelle der theophrastischen „Pflanzenkunde", an der die Grundbegriffe der „allgemeinen Morphologie" entwickelt werden, glaubt man geradezu die Stimme eines modernen Vorkämpfers des natürlichen Systems zu vernehmen. Sich aber selbst an die Begründung eines derartigen Systems zu wagen, daran hat den Eresier wohl die zunächst verwirrende Fülle des Details gehindert, das sein Auge mit so großer Schärfe und Klarheit wahrnahm. Auch war es die Erweiterung des geographischen Horizonts, die der Starrheit älterer Einteilungen erheblichen Abbruch tat. Weiß doch Theophrast, wie sehr klimatische Einflüsse die Organismen verändern, und zwar war es vor allem der soeben erst gewonnene Einblick in die Schöpfungen der Tropenwelt, der ihm Fälle des überraschendsten Wandels vor Augen stellte. Er kennt Gewächse, die in seiner Heimat alljährlich ihr Laub verlieren, unter dem Wendekreis des Krebses aber den Winter ohne Blattverlust überdauern; auch ist ihm ein Kraut, eine Malvenart, bekannt, das unter Umständen zu einer baumartigen Pflanze wird. So geschieht es, daß selbst die im großen festgehaltene Einteilung in Bäume, Sträucher, Stauden und Kräuter für ihn ins Schwanken kommt und nur mehr eine sekundäre Bedeutung beansprucht.

2. Theophrasts Meisterschaft in der naturgeschichtlichen Morphologie gründet sich auf die außerordentliche Feinheit seiner Sinne, auf die gewissenhafteste Verwertung ihrer Aussagen, und nicht zum mindesten auf das, was man wohl das intuitive Verständnis für die funktionelle Bedeutung der Strukturelemente und ihrer sämtlichen, auch der leisesten, Verschiedenheiten nennen darf. Daß nur die „Sinneswahrnehmung" und nicht der „Begriff" die genaue Erfassung individueller Unterschiede ermöglicht, das hebt Theophrast selbst mit großem Nachdruck hervor. Es geschieht dies dort, wo er von der Verschiedenartigkeit der Standorte und ihrem Einfluß auf das Gedeihen der Pflanzen spricht.[1]

Der Sinn für Ähnlichkeit, die Fähigkeit, auch versteckte Analogien herauszufinden, ist natürlich für die Forschung des Eresiers gleichwie für die jedes Pflegers der deskriptiven Naturwissenschaft das vornehmste Rüstzeug. Da ist es denn für das geistige Gleichgewicht des Mannes, für seine Scheu vor jeglicher Einseitigkeit, gar sehr bezeichnend, daß er

sich vor jedem Mißbrauch eben dieser an sich so heilsamen Gabe ängstlich hütet. Man soll Ähnlichkeiten oder Analogien — so ungefähr äußert er sich — nicht erzwingen wollen.[1] Jeder derartige Versuch übe eine zwiefach schädliche Wirkung. Er sei nicht nur müßig und unergiebig, sondern er besitze überdies die Tendenz, uns die Erkenntnis der spezifischen Eigenart des Gegenstandes zu verschließen oder zu verdunkeln. Das ist der voll enfaltete Sinn eines prägnanten Satzes, in dem Theophrast vor einer Übertreibung der von ihm selbst versuchten Parallelisierung pflanzlicher und tierischer Organe warnt. Vielleicht irren wir nicht mit der Vermutung, diese Warnung berge eine polemische Spitze, die sich gegen keinen Geringeren als gegen den Stagiriten richtet, und zwar gegen dessen geistreichen, aber von dem Eresier wohl nicht als zutreffend erachteten Vergleich der Pflanzenwurzel mit dem Tierkopf (vgl. S. 132 und 397). Zu dieser Mutmaßung berechtigt uns der Umstand, daß jene Parallelisierung dort, wo ihre Stelle wäre, fehlt, und daß sie anderwärts durch einen ganz anderen Vergleich, durch den der Wurzel mit dem Verdauungstrakt, ersetzt wird.

Das Feld, auf dem Theophrast den Lorbeer am reichlichsten gepflückt hat, ist das der Detailforschung und der liebevollen Vertiefung in das einzelne. Von einer seiner Schilderungen hat schon Kurt Sprengel gerühmt, man werde „schwerlich bei den Alten eine genauere Beschreibung finden als diese".[2] Die Beschreibung des Bananenblattes nennt der von uns schon mehrfach angeführte Fachmann „an Treue und Anschaulichkeit überraschend und einzig in ihrer Art". In betreff einer wichtigen Unterscheidung zweier nahe verwandter Pflanzenarten spricht der Geschichtsschreiber der Botanik Ernst Meyer einen Zweifel aus, ob sie außer von Theophrast „von irgendeinem Botaniker vor Link und Robert Brown jemals betrachtet" worden ist. In Ansehung der Wurzel — so äußert sich ein anderer Fachmann — hat der Eresier „mit staunenswerter Striktheit die Begriffe Rhizom, Zwiebel, Knolle entwickelt und von dem Begriff der eigentlichen Wurzel morphologisch geschieden". Nicht wenig bezeichnend für die niemals nachlassende Strenge seiner Unterscheidungen dünkt uns sein kurzer Bericht über die Ergebnisse der vom persischen Satrapen Harpalos unternommenen Akklimatisationsversuche in den Parken von Babylon. Er begnügt sich nicht etwa damit, zu sagen, daß einige der aus Griechenland dahin verpflanzten Gewächse gediehen und andere mißraten sind. Er unterscheidet von beiden Kategorien überdies jene Pflanzen, die eben „mit knapper Not" davonkamen und die nur „mühevoller Pflege" ihre Erhaltung verdankten.

In den Chor lobpreisender Stimmen mischt sich mitunter ein greller Mißton. Es fehlt nicht vollständig an Gelehrten, die einzelne irrige Auf-

stellungen Theophrasts nicht minder als anderer antiker Meister einseitig hervorheben, wohl um uns zu zeigen, wie herrlich weit wir es gebracht haben. Allein dies ist ein durchaus unstatthafter Vorgang. Nicht der Umstand, welche Haltepunkte eines Forschungsweges in einem bestimmten Zeitpunkt bereits erreicht worden sind, sondern vielmehr die Richtung dieses Weges entscheidet über dessen Wert und seine Bedeutung. In diesem Sinne sei es uns gestattet, auf zwei Probleme hinzuweisen, in deren Behandlung der Jünger des Aristoteles seinen Meister überflügelt hat.

3. Die Urzeugung ward von Theophrast nicht grundsätzlich bestritten.[1] Doch hat er der Forschung Bahnen eröffnet, die zur Beseitigung dieses Irrtums zu führen geeignet waren. Er entlehnt zwar den alten Naturphilosophen die Lehre, daß unter dem Einfluß der Fäulnis aus der Erde und aus dem Wasser wie Tiere so auch Pflanzen entstehen können. Allein er stellt diese „der Sinneswahrnehmung entrückte“ Annahme in Gegensatz zu der „unbestrittenen und augensichtlichen“ Entstehung der Pflanzen aus Keimen. So betrachtet er denn in einzelnen Fällen die spontane Entstehung einer Pflanze bloß als eine unter mehreren Möglichkeiten. Und wenn er einmal jenes spontane Entstehen vielen der kleineren und selbst einigen der größeren Gewächse zuschreibt, so spricht er doch an einer anderen Stelle, an der er tiefer in den Gegenstand eingeht, einen Zweifel aus, ob diese Erklärungsart auf die größeren Pflanzen überhaupt Anwendung finde. Dort legt er auch darauf Gewicht, daß die Keime oft „klein und kaum sichtbar“ sind. Endlich — und das ist die Hauptsache — er weiß, daß Pflanzenkeime durch den Wind, durch Regengüsse, durch Überschwemmungen und durch die Schaffung neuer Flußbette auch in sonst unfruchtbares Erdreich gelangen. Somit steht Theophrast, indem er den Bekämpfern der Urzeugungstheorie die wirksamsten Waffen leiht, in Wahrheit, trotz des gegenteiligen Anscheins, an der Spitze derjenigen, welche diese Lehre des Aristoteles und seiner Vorgänger schließlich zu Falle gebracht haben (vgl. S. 140).

Nicht ganz unähnlich steht es mit der Frage nach den Eigenbewegungen der Pflanze. Den Stagiriten kann nicht der geringste Vorwurf dafür treffen, daß er zwischen Tier und Pflanze eine Scheidelinie zog, indem er der letzteren Bewegung und Sinnesempfindung absprach. Hat er doch auch in Beziehung auf diese beiden Erscheinungen das Vorhandensein von Übergangsstufen bereitwillig anerkannt (vgl. S. 127 f.). Allein die Aufrichtung dieser trennenden Grenzpfähle konnte leicht die unbeabsichtigte Wirkung üben, daß man jene Eigenbewegungen der Pflanzen, die nicht Ortsveränderungen des ganzen Gewächses sind, vernachlässigte oder übersah. Da bildet es denn ein erhebliches Verdienst Theophrasts, daß er sich auch mit den selten anzutreffenden unter den

hierhergehörigen Tatsachen aufs eingehendste beschäftigt hat. Er kennt und schildert aufs genaueste „die hochgradige Sensitivität der Blätter" von *Mimosa asperata*, die damals bei Memphis wuchs, seither aber nach Schweinfurths Angabe weiter nach Süden gerückt ist.[1] Ebenso kennt und beschreibt er, hier allerdings den Spuren der Botaniker Alexanders folgend, „mit unnachahmlicher Anschaulichkeit" den Pflanzenschlaf der *Tamarindus indica*, deren zarte Fiederblättchen „sich bei Sonnenaufgang öffnen, um Mittag völlig entfaltet sind, des Abends sich zusammenschlagen und die Nacht über geschlossen sind". Wie diesen jetzt nyktitropisch genannten hat Theophrast auch den heliotropischen Bewegungen seine volle Aufmerksamkeit zugewendet. Er weiß so gut wie moderne Botaniker, daß viele Blumen und die Blätter nicht weniger Arten „sich beständig mit der Sonne drehen, sich ihr zu neigen und wenden". Er bemüht sich sogar um eine Erklärung der Tatsache, daß die des Nachts untertauchenden Wasserpflanzen des heißen Südens die höchste Empfindlichkeit für den Wechsel der Helligkeit und der Temperatur bekunden, und findet den Grund hierfür in dem gesteigerten Gegensatz der Wassertemperatur zu jener „warmer und durchglühter Örtlichkeiten". In diesem Zusammenhang läßt er sich sogar einmal das Wort „Empfindung" entschlüpfen und schlägt so unbewußt eine Brücke zu jenen Forschern der neuesten Zeit, die „über Reizbarkeit und Sinnesleben der Pflanzen" handeln und gehandelt haben.

4. Hat sich uns Theophrast im Bereiche der Botanik als ein Bahnbrecher erwiesen, so gewahren wir nicht ohne Erstaunen, daß die von ihm eröffnete Bahn beinahe zwei Jahrtausende unbetreten geblieben ist. Seine Nachfolger im Altertum sind durchweg wieder zu dem Standpunkt der meisten seiner Vorläufer zurückgekehrt, die sich als Rhizotomen betätigt und Kräuterbücher verfaßt hatten. Auch die bedeutendsten unter ihnen, ein Krateuas (1. Jahrhundert v. Chr.), ein Sextius Niger und Dioskurides (1. Jahrhundert n. Chr.), haben die Botanik nur als einen Zweig der Pharmakologie geflegt und haben die von ihnen beschriebenen oder auch bloß durch Abbildungen versinnlichten offizinellen Pflanzen lediglich nach ihren Heilwirkungen gewürdigt. Theophrasts Leistung galt als eine abschließende: sie ist fortwährend benützt, aber nicht weitergeführt worden. Eben ihre Vollkommenheit, die Nachträgen und Berichtigungen kaum mehr einen Spielraum zu gewähren schien, ist es wohl gewesen, die dieses ganze Gebiet der im übrigen so regen Spezialforschung des alexandrinischen Zeitalters entzogen hat. Dabei hat sicherlich auch der Umstand mitgewirkt, daß die entscheidende Erweiterung des pflanzengeographischen Horizonts schon zur Zeit Theo-

phrasts erfolgt war, da ja die Kenntnis der tropischen Flora den Griechen bereits durch den Alexanderzug vermittelt und durch den Eresier vollauf verwertet worden ist.

Der einzige bedeutende, aber nach dem Urteil der Fachmänner hier wie anderwärts der Originalität entbehrende Pflanzenkenner des Mittelalters, Albertus Magnus († 1280), besitzt von Theophrast nur mittelbare Kenntnis.[1] Der Mann hingegen, der als der eigentliche Erneuerer dieses Wissenszweiges im Renaissancezeitalter gilt, Andrea Cesalpini (1519—1603), zeigt sich mit seinem großen Vorgänger aufs genaueste vertraut. Wer die 16 Bücher seines Werkes „Von den Pflanzen" auch nur durchblättert, stößt auf Schritt und Tritt auf den Namen Theophrasts, nicht minder auf ernste und zum Teil erfolgreiche Versuche, die Textkritik und die Auslegung der „Pflanzenkunde" selbständig zu fördern. Große Botaniker der folgenden Jahrhunderte haben nicht aufgehört, Theophrasts Werke zu studieren und zu benutzen. Der hervorragende Pflanzenforscher Heinrich Friedrich Link (1767—1850) steht unter denjenigen Gelehrten voran, welche diese Werke textkritisch zu behandeln nicht verschmähten. Und ein von uns mehrfach angeführter, genauer Kenner konnte noch vor wenigen Jahren die nachfolgenden Sätze niederschreiben: „Über Belutschistan liegt heute noch tiefes Dunkel. Botanisch haben wir, kurze Erwähnungen ausgenommen, fast gar nichts . . . Da erstand aus Theophrasts Pflanzengeographie ein Bild des Pflanzenlebens an den Küsten, wie wir es nie geahnt hätten." So hat die „Pflanzenkunde", zumal ihr geographischer Bestandteil, bis zur Stunde nicht aufgehört, ein mehr als bloß geschichtliches Interesse zu besitzen. Der Botaniker Theophrast ist auch heute noch ein Lebender, kein Toter.

Einundvierzigstes Kapitel.

Theophrast von Eresos.

(Fortsetzung: Der Sittenschilderer.)

Ein hervorragender Morphologe — das war Theophrast nicht bloß im Bereiche der beschreibenden Naturwissenschaft. Sein scharfes Auge für die Eigenart der Dinge, für ihre Übereinstimmungen und ihre Unterschiede, er hat es auch in einer ganz anderen und von jener weit abliegenden Sphäre betätigt. Er ward der Schöpfer einer neuen literarischen Gattung: der Beschreibung menschlicher

Charaktertypen. Auch hier freilich hat es nicht an jeglicher Vorarbeit gefehlt. Glänzende Schilderungen derartiger Typen sind uns auch in der Ethik und in der Rhetorik des Aristoteles begegnet (vgl. S. 210ff. und S. 373ff.). Allein was bei dem Meister eine gelegentliche Zutat war, das ist für den Jünger der Gegenstand selbständiger Darstellung geworden. Das Verhältnis Theophrasts zu seinem Lehrer ist hier kein wesentlich anderes als in Ansehung der Philosophiegeschichte. In der Methaphysik, zumal in ihren Eingangskapiteln, desgleichen im ersten der drei Bücher „von der Seele“, hat sich Aristoteles mit jenen Denkern beschäftigt, die vor ihm diese Disziplinen bearbeitet hatten; (ähnliches hatte übrigens auch schon Platon in einigen seiner Gespräche getan, vgl. II[4] 443f.). Allein es geschah das in akzessorischer Weise, mit steter Rücksicht auf seine eigenen Lehren, die er da und dort vorgebildet oder vorweggenommen fand, endlich und vornehmlich in der Absicht, die wirklichen oder vermeintlichen Irrtümer jener Vorgänger als Folie für seine eigenen Doktrinen zu verwenden. Dabei büßen, nebenbei bemerkt, die gelegentlich behandelten archaischen Denker nicht selten ein gutes Teil ihrer individuellen Sonderart ein, wie denn der geistvolle und tiefsinnige Heraklit bei Aristoteles zum Fahnenträger einer widersinnigen Richtung, der Leugnung des Widerspruchssatzes, verkümmert ist. In dem einen wie in dem anderen Falle hat Theophrast Wissenschaften und literarische Gattungen, die vorher nur im Keime vorhanden waren, voll entwickelt und sie dem Kreise der gangbaren Disziplinen und Literaturgebiete einverleibt. In noch höherem Maße als durch den Vorgang des Stagiriten ward übrigens unser Philosoph diesesmal durch die zeitgenössische Komödie mit ihrer feinen Ausgestaltung typischer Figuren und durch den, man möchte sagen realistischen Zug seines Zeitalters überhaupt beeinflußt. Menander (etwa 343—291), das Haupt der neueren Komödie, war ein jüngerer Zeitgenosse und ein Schüler Theophrasts. Bald siegte die genrehafte Darstellung in der Poesie; man denke etwa an die „Syrakusanerinnen“ Theokrits (geboren um 305), an die liebevolle Schilderung des städtischen Kleinlebens in der „Hekale“ des Kallimachos (etwa 310—240). Sogar in den plastischen Künsten gewinnen das Porträt und das Genre die Oberhand über die idealistischen Schöpfungen eines früheren Zeitalters.

2. Ein Buch „Ethische Charaktere“ nennen die antiken Verzeichnisse unter den Schriften des Eresiers.[1] Die Eigenart des uns unter dem Titel „Charaktere“ erhaltenen „goldenen Büchleins“ (so nannte es der Renaissance-Philologe Casaubonus) ist vielfach und hartnäckig verkannt worden. Man hat ungeachtet jenes Zeugnisses vordem seine Echt-

heit bezweifelt, und in fast ausnahmsloser Geltung stand bis vor wenigen Jahrzehnten die Annahme, die „Charaktere" seien im besten Falle Auszüge aus den ethischen oder rhetorischen Werken Theophrasts. Ihr Inhalt gehöre diesem, mit nichten ihre Form. Wie grundlos dieses Urteil war, das werden wir bald erkennen. Was jedoch der skeptischen Ansicht eine gewisse Scheinbarkeit verlieh, das war der Umstand, daß das Buch in Wahrheit von fremden Zutaten keineswegs frei ist. Sogleich an der Spitze der Schrift tritt uns ein Widmungsbrief entgegen, der den Stempel der Unechtheit an der Stirne trägt. Darin äußert der „99 Jahre alte" (!) Verfasser die Erwartung, die Nachkommen würden durch die Bekanntschaft mit den nachfolgenden Charakterschilderungen „besser" als die Vorfahren werden. Daß diese ebenso anspruchsvolle als den uns bekannten Lebensumständen Theophrasts und dem Gehalt der „Charaktere" selbst widersprechende Einleitung ein spätes Machwerk ist, darüber sind seit mehr als 100 Jahren, seit Carl Gottlieb S o n n t a g s Untersuchung des Gegenstandes (1787), die Akten geschlossen. Allein das sofort beim Beginn der Lektüre geweckte Mißtrauen hat seinen Schatten auf das Buch selbst geworfen, obgleich dieses mit jenem Proömium in Geist und Sprache nicht das mindeste gemein hat. Und damit nicht genug. An der Spitze eines jeden der 30 Charakterbilder steht eine Definition der für den darin geschilderten Typus bezeichnenden Eigenschaft, und zwischen dieser Begriffsbestimmung und dem Bilde selbst besteht in mehr als einem Falle ein gewaltiger Widerspruch. Auf solch ein Mißverhältnis stoßen wir sofort in dem allerersten Abschnitt. Es gilt die „I r o n i e" — ein Wort, über dessen Doppelsinn wir schon einmal, anläßlich der „sokratischen Ironie", zu handeln veranlaßt waren (vgl. II[4] 37 f. und 526). Seine Grundbedeutung ist: „Lust am Mystifizieren". Aus diesem ursprünglichen und weiteren entspringt auf dem von uns schon dargelegten Wege der engere Wortsinn „Selbstverkleinerung" oder „umgekehrte Heuchelei". D i e s e Ironie bildet den Inhalt der Definition, j e n e den Gegenstand des Charakterbildes. Daraus folgt mit zwingender Notwendigkeit, daß beides nicht von derselben Hand herrührt. Nur darf man freilich die hier am unrechten Ort auftretende Begriffsbestimmung nicht demselben Fälscher beimessen, der das Proömium verfaßt hat. Sie ist vielmehr echtes aristotelisches, vielleicht auch theophrastisches Gut, das nur eben nicht für diesen Zusammenhang bestimmt war. Am Schlusse einiger Charakterbilder begegnen wir erweiternden, längst als unecht erkannten Zusätzen, auch sonst mehreren dreisten, durch ihre sprachliche Form den Spätling verratenden Zutaten. Es war gerade die Einfachheit und Schmucklosigkeit des Werkchens, die zu solchen Interpolationen herausgefordert hat.

3. Lose Blätter eines Skizzenbuches — so wird man die uns vorliegende Sammlung am besten benennen. Die Alten unterschieden Schriften, die sie hypomnematische nannten (Stoffsammlungen, Vorarbeiten, Aufzeichnungen zu des Verfassers eigenem Gebrauch), von den eigentlich und ursprünglich zur Veröffentlichung bestimmten Werken. Es gab aber auch literarische Erzeugnisse, die eine Mittelstellung zwischen beiden Gattungen einnahmen. Ein Muster dieses Typus haben wir bereits kennen gelernt: des Stagiriten Schrift „vom Staatswesen der Athener“. In ihr durften wir zugleich eine Vorarbeit zur „Politik“ erblicken und eine „zu einem leicht lesbaren Buch verarbeitete Materialiensammlung“ (S. 23). Ähnlich mag es mit den „Charakteren“ stehen. Den in ihnen aufgespeicherten Stoff mochte Theophrast in seinen systematischen Werken zu verwerten gedenken. Ob er solch ein Vorhaben ernstlich gehegt, ob er es wirklich ausgeführt hat, das ist uns zu wissen nicht vergönnt. Jedenfalls ist ihm das Mittel zugleich zum Zweck geworden. Die flott und frisch hingeworfenen Skizzen eines Malers behalten immer ihren Wert, nicht nur neben den ausgeführten, figurenreichen Gemälden, vielmehr selbst dann, wenn diese niemals zur Ausführung gelangt sind. Auch können sie durch stärkere Unmittelbarkeit und packendere Lebenswahrheit mitunter sogar den Vorzug vor ihnen verdienen. Den theophrastischen Charakterskizzen hat man manchmal ihre Schlichtheit, die sich bis zur Eintönigkeit steigert, vorgeworfen. Von jeder der zahlreichen darin auftretenden Figuren heißt es: er ist der Mann dazu, er ist fähig, er ist imstande, das und das zu tun, oder: stark ist er darin usw., oder endlich: man kann ihn so und so handeln sehen. Mit diesem einfachen Apparat, mit kaum einem halben Dutzend derartiger Wendungen, findet der Verfasser der „Charaktere“ das Auslangen. Aus dieser Armut an stilistischen Mitteln haben philologische Kritiker die seltsamsten Schlüsse gezogen. Hat man doch darin sogar eine Stütze der Exzerpten-Theorie gefunden, mit einer, ich möchte sagen, kaum begreiflichen Umkehrung des natürlichen Sachverhaltes. Die Einheitlichkeit der Form eines Schriftwerks weist doch auf alles andere eher hin als auf die Herleitung seiner Bestandteile aus mannigfachen Quellen! Durch welches Wunder sollte es geschehen sein, daß Theophrast an den verschiedensten Stellen seiner moralphilosophischen oder rhetorischen Werke sich der genau gleichen Form bedient hat, so daß es nur der Verbindung des Getrennten und Zerstreuten bedurfte, um daraus ein einheitliches, ja ein über die Maßen einheitliches Ganzes zu bilden! Doch diese, die zugleich späteste und ungereimteste Gestalt jener Theorie ist ihren Vertretern dadurch aufgenötigt worden, daß sie sich einer offenkundigen, mit jeder anderen Form dieser Hypothese unvereinbaren Tatsache nicht

mehr zu verschließen vermochten. Wir sind nämlich durch reichliche Anführungen in einem von der Asche Herculanums geborgenen Werke des Epikureers Philodem mit Charakterismen eines anderen und weit späteren Aristotelikers, des Ariston von Keos, bekannt geworden.[1] Und siehe da! es zeigte sich, daß die Form der Darstellung in diesen mit jener des theophrastischen Buches vollständig identisch ist. Eben dieselbe stete Wiederholung einiger weniger Behelfe des Ausdrucks! Ariston ist hierin augenscheinlich ein Nachfolger und Nachahmer Theophrasts gewesen. Mit dieser Wahrnehmung schwand die letzte Möglichkeit, die Form der „Charaktere" von ihrem Inhalt zu trennen und sie einem Exzerptor zuzuweisen. Mit anderen Worten: der Zusammenbruch der Exzerpten-Theorie war unvermeidlich geworden. Diese Folgerung in einer vor mehr als zwanzig Jahren (1888) veröffentlichten Untersuchung gezogen zu haben, das darf sich vielleicht der Verfasser dieses Werkes als Verdienst anrechnen.

Der geläuterte Geschmack des Altertums hat an der Stilform der „Charaktere" keinerlei Anstoß genommen. Sollten wir in Wahrheit genötigt sein, anders und strenger zu urteilen? Ich antworte mit einem Gleichnis. Niemals hat jemand eine Perlenschnur darob getadelt, daß der Faden, an dem die Perlen aufgereiht sind, keine Mannigfaltigkeit der Farben aufweist. Man dürfte uns erwidern, jener Faden werde nur gelegentlich und an vereinzelten Stellen sichtbar. Allein genau dasselbe gilt in unserem Falle. Der Leser eilt von einem der dicht aneinander gedrängten Züge zum nächsten und achtet kaum der formelhaften Wendungen, die sie miteinander verknüpfen. Ja ich glaube weiter gehen zu dürfen. Der uns jedesmal vorgeführte Charaktertypus tritt, so meine ich, eben darum so leibhaft und lebendig vor uns hin, weil wir nirgends die Hand des seine Puppen lenkenden Drahtziehers erblicken, weil unsere Aufmerksamkeit niemals durch Zier und Schmuck der Rede von den geschilderten Charakteren ab- und auf die Person des Schilderers hingelenkt wird. Eine Ausnahme bestätigt die Regel.[2] In einem (dem sechsten) der Charakterbilder nimmt man ein gesteigertes Streben nach Variation, eine geflissentliche „Häufung der Einleitungsformeln" wahr; ein halbes Dutzend von solchen wird im Laufe von wenig mehr als 25 Zeilen verwendet. Sofort stellt sich der Eindruck des Gekünstelten ein; die Wirkung wird abgeschwächt und bleibt hinter derjenigen anderer und kunstloserer Skizzen zurück.

4. Wenden wir uns von der Form zum Inhalt. Wenn wir der Möglichkeit gedachten, daß die dreißig Charakterskizzen eine Vorarbeit zu den ethischen Werken Theophrasts zu bilden bestimmt waren, so

dachten wir hierbei nicht an die normative, sondern an die deskriptive Moralwissenschaft, die, von Aristoteles angefangen, in der peripatetischen Schule eine so intensive Pflege gefunden hat. Freilich, von einer und nicht der unwichtigsten Gattung dieser peripatetischen Darstellungen, von jenen, die der Schilderung von Volkssitten gewidmet waren, haben wir hierbei abzusehen. Andererseits ist es jedoch auch nicht ausschließlich die beschreibende Individual-Ethik im engsten Sinne dieses Wortes, auf die der Verfasser der „Charaktere" sein Absehen gerichtet hat. Erscheinen unter den von ihm dargestellten Charaktertypen doch auch solche, die, wie der „ewige Jüngling" oder der „Neuigkeitskrämer", von moralisch neutraler Art sind und dadurch, nebenbei bemerkt, das Befremden mancher Kritiker erregt haben.[1] Eben dahin gehört ein anderes, was mehrfach der Anlaß zu skeptischer Verwunderung gewesen ist. Auch dort, wo unser Autor das eigentlich Schlechte und Verwerfliche schildert, ist es zumeist nicht sowohl der harte Griffel des Moralisten als der leichte Stift des Humoristen, den er handhabt. Ja der Humor ist ganz eigentlich die Grundfarbe, die all diesen Sittengemälden einen einheitlichen Ton verleiht. Daß aber Theophrast ein Humorist war, das lehren uns nicht nur die „Charaktere". Wir ersehen es ebensowohl aus seiner launigen Schilderung der Ehestandsleiden, die uns Hieronymus bewahrt hat. (Man denke an die Gardinenpredigt: „Jene erscheint in stattlicherer Toilette, diese wird von allen hochgehalten; ich spiele in der Frauengesellschaft die erbärmlichste Rolle. Warum hast du die Nachbarin angesehen? Was hast du mit der kleinen Magd gesprochen? Du warst auf dem Markt; was hast du mir mitgebracht?" usw.) Nicht viel anders steht es mit der persiflierenden Schilderung der Schmeichler Dionysios' II. (vgl. II[4] 414ff.), deren Kenntnis wir dem Athenäos verdanken. Und daß Theophrast gelegentlich sogar sein schauspielerisches Talent in den Dienst der Sittenmalerei gestellt und das Bild des Feinschmeckers, welches er im Hörsaal entwarf, durch bezeichnende Gesten unterstützt hat — das spricht nicht am wenigsten für die Stärke seines Dranges nach mimetisch treuer und zugleich humorvoller Wiedergabe der gemeinen Wirklichkeit. Auch sonst eignet dem Antlitz, das aus den „Charakteren" hervorblickt, kein einziger Zug, der sich nicht trefflich jenem Bilde einfügt, das wir uns auch aus anderen Gründen von Theophrast zu machen genötigt oder doch berechtigt sind. Der hervorragendste Pflanzenforscher des Altertums beobachtet das Treiben der Menschen mit dem sicheren Scharfblick des Naturhistorikers. Der Peripatetiker, für welchen Gut und Schlecht zumeist eine Frage des Maßes, und für den die Grenzlinie zwischen beiden vielfach eine fließende ist, durchmustert mit dem Gleichmut des Anatomen eine Fülle mannigfacher Bildungen und Mißbildungen, ohne

ob jeder Abweichung von der Norm des sittlichen Wachstums in zeternde Entrüstung auszubrechen. Dem Philosophen endlich, dessen stark pulsierendes Mitgefühl alles Lebende umspannte, der ein ganzer und voller Mensch war, aber ein Übermensch oder Halbgott zu sein weder versuchte noch vermochte, war der Humor eben das, was den Gefühlsärmeren oder Willensmächtigeren unter seinen Mitstrebenden die „Affektlosigkeit“ und die „Unerschütterlichkeit“ gewesen sind: die befreiende Gewalt, welche ihm das Dasein verklärte und ihn über dessen Niedrigkeiten siegreich emporhob.

5. Schließlich mögen aus einigen der Charakterbilder solche Züge hervorgehoben werden, die ohne weitläufige Erläuterung verständlich sind und sich ohne schwerfällige Umschreibungen wiedergeben lassen. So wird der Inopportune, der alles zur unrechten Zeit tut, in der nachfolgenden Weise geschildert.[1] Er tritt an einen Eiligen heran, um mit ihm eine eingehende Besprechung abzuhalten. Er bringt seiner Geliebten ein Ständchen, während sie im Fieber liegt. Den soeben als Bürgen zu einer Zahlung Verurteilten fordert er zu neuer Bürgschaftsleistung auf. Als Zeuge vorgeladen, erscheint er nach der Urteilsfällung. An einer Hochzeitstafel ergeht er sich in Schmähungen des weiblichen Geschlechts. Von langer Wanderung ermüdet Heimgekehrte lädt er zu einem Spaziergang ein. Dem, der eben einen Verkauf abgeschlossen hat, führt er einen mehrbietenden Käufer zu. Leuten, die einer den Gegenstand erschöpfenden Verhandlung beigewohnt haben, will er die ganze Angelegenheit nochmals auseinandersetzen. Er erbietet sich, seinem Mitunterredner etwas zu besorgen, was diesem höchst unwillkommen ist, was er sich aber geradezu abzulehnen scheut. Bei einem Opferschmaus, bei dem alles im Hause befindliche Bargeld aufgeht, erscheint er, um Zinsen einzufordern. Wohnt er der Durchpeitschung eines Sklaven bei, so erzählt er (dessen Herrn), daß einmal auch einer seiner Sklaven gezüchtigt ward und sich dann erhängte. Als Schiedsrichter verhetzt er die Parteien, die zu einem Ausgleich geneigt waren. Hat er sich berauscht und beginnt zu tanzen, so ergreift er (als Partner) einen solchen, der noch nicht bezecht ist.

Den Eitlen oder kleinlich Ehrgeizigen zeichnet Theophrast ungefähr also.[2] Zu Tisch geladen, läßt er sichs angelegen sein, den Platz neben dem Hausherrn einzunehmen. Tritt sein Sohn ins Jünglingsalter, so reist er, um ihm die langen Knabenlocken abschneiden zu lassen, eigens mit ihm nach Delphi. Der Sklave, der ihn begleitet, soll womöglich ein Neger sein. Wenn er 100 Drachmen zu zahlen hat, so sorgt er dafür, daß es in neuer Münze geschehe. Einer Dohle, die er hält, kauft er ein Leiterchen und läßt ihr ein ehernes Schildchen anfertigen, mit dem sie auf den Sprossen

umherhüpft. Hat er ein Rind geopfert, so umwindet er die Stirnhaut (samt den Hörnern) mit großen Kränzen und nagelt sie (im Hof) gerade gegenüber dem Eingang an, damit jeder Besucher von seinem Opfer erfahre. Nach einer Prozession der „Ritter“, an der er teilgenommen hat, schickt er den Burschen mit allem anderen nach Hause und wirft sich wieder den Alltagsmantel um, die Sporen aber legt er nicht ab, spaziert vielmehr in ihnen auf dem Markplatz umher. Ist sein melitäisches Spitzhündchen gestorben, so errichtet er ihm eine Grabsäule mit der Inschrift: „Ein Sproß Melites.“ Hat er einen ehernen Finger in das Asklepios-Heiligtum gestiftet, so erscheint er dort täglich, um ihn zu putzen und zu ölen. Ist er an der Leitung der Volksversammlung beteiligt, so setzt er es bei seinen Kollegen durch, daß er den Ausfall der Opfer verkünde; da tritt er denn, prächtig angetan und schön bekränzt, vor das Volk, spricht die übliche rituelle Formel und eilt nach Hause, um seinem Weibe zu erzählen, welch überaus herrlicher Tag dies für ihn gewesen sei.

Zur Charakteristik des ewig Unzufriedenen dienen die folgenden Sätze.[1] Hat ihm ein Freund, der ein Festmahl veranstaltet, von diesem eine Fleischportion gesandt, so sagt er zum Überbringer: „Die Brühe und das Schlückchen Wein hat er mir mißgönnt; sonst hätte er mich doch zur Tafel geladen.“ Umhalst ihn seine Freundin, so „sollte es ihn wundernehmen, wenn ihre Küsse von Herzen kämen“. Dem Zeus ist er gram, nicht etwa, weil er regnen läßt, wohl aber, weil er nicht schon früher habe regnen lassen. Findet er auf der Straße einen Beutel voll Geld, so ruft er aus: „Einen Schatz aber habe ich noch niemals gefunden.“ Hat er einen Sklaven nach vielem Feilschen zu billigem Preis erstanden, so murrt er: „Ein Wunder wär' es, wenn ich für so wenig Geld einen brauchbaren Menschen bekommen hätte.“ Dem, der ihm die frohe Botschaft bringt: „Dir ward ein Sohn geboren“, erwidert er: „Füge hinzu ‚und er wird dich die Hälfte deines Vermögens kosten‘; dann wirst du die Wahrheit sprechen.“ Hat er einen Prozeß durch einstimmigen Richterspruch gewonnen, so wirft er dem Anwalt vor, er habe gar viele der Rechtsgründe übergangen. Tun sich seine Freunde zusammen und schießen ihm (einen Betrag) vor, (dessen er bedarf) und beglückwünscht man ihn hierzu, so antwortet er: „Wozu? Etwa dazu, daß ich nun jedem Einzelnen seinen Beitrag zurückerstatten und ihm überdies wie einem Wohltäter Dank wissen muß?“

Noch heben wir aus dem Charakterbild des Prahlers die Hauptzüge hervor.[2] Auf dem Hafendamm stehend, erzählt er Fremden, ein wie großer Teil seines Vermögens auf dem Meere schwimme; dabei ergeht er sich in Betrachtungen über das See-Leihegeschäft, wie ausgedehnt es sei, wieviel er selbst dabei gewonnen und auch verloren habe. Und während er solche Reden führt, schickt er (zu ihrer Bekräftigung, muß man hinzu-

denken) seinen Burschen auf die Bank, wo er in der Tat ein Guthaben von einer Drachme stehen hat. Bei einem zufälligen Weggenossen bringt er es an, wie er Alexanders Feldzüge mitgemacht, auf welchem Fuße er mit ihm gestanden, auch wie viele mit Edelsteinen besetzten Becher er heimgebracht habe; dabei rühmt er (mit Kennermiene) die Überlegenheit des orientalischen Handwerks. Und das alles, ohne daß er jemals die Heimat verlassen hätte. Antipater — so fährt er fort — hat mir nun schon dreimal geschrieben, um mich nach Mazedonien einzuladen. Auch sei ihm dort die zollfreie Holzausfuhr angeboten worden; er aber lehnte ab, damit nicht einer ihn verdächtigen (d. h. allzu vertrauter Beziehungen zu den Mazedoniern zeihen) könne. „Die Mazedonier (so schließt er) hätten sich etwas Besseres ausdenken sollen." In der Hungersnot habe er mehr als fünf Talente zur Unterstützung armer Mitbürger aufgewandt; er verstehe es eben nicht, nein zu sagen... Und dabei rechne er die Kriegsschiffe, die er ausgerüstet, und die öffentlichen Aufführungen, deren Kosten er bestritten habe, nicht mit. — Betritt er den Markt für Luxuspferde, so spielt er dort den Kauflustigen. Auf dem Stoffmarkt wählt er Waren im Betrage von zwei Talenten aus und schilt dann den Burschen, daß dieser die Goldbörse nicht mitgenommen habe. Das Miethaus, in dem er wohnt, nennt er Unkundigen gegenüber das Haus seiner Ahnen und erklärt, er werde es bald verkaufen müssen, weil es für seine Gäste nicht mehr ausreicht.

Indem ich diese Stücke zu übertragen versuche, werde ich mir mehr als jemals der unerreichbaren Vorzüge des Originals bewußt. Welch eine treffsichere Auswahl der bezeichnendsten Worte! Welch eine ängstliche Meidung aller irgend entbehrlichen Zusätze und vor allem jeder, selbst der leisesten, subjektiven Zutat! Diese erstaunliche Sparsamkeit erhöht die Wirkung der Skizzen in zwiefacher Weise. Sie steigert zugleich ihre gedrungene Kraft und die plastische Gegenständlichkeit der Gestalten. Und desungeachtet haben gar viele Kritiker, an ihrer Spitze Eduard Zeller, der jedoch schließlich bekehrt ward, mit Zuversicht erklärt, „an die Authentie dieses Schriftchens" sei „nicht zu denken", schwerlich auch nur daran, „daß ihm ein eigenes theophrastisches Werk zugrunde" liege.[1] Die Nachwelt wird es vielmehr bei dem Urteil Labruyères (1645 bis 1696) bewenden lassen, dem unser Buch als ein „Meisterwerk" und Vorbild galt, als eine vollendete Verkörperung der „griechischen Eleganz" und des „attischen Geschmackes".

Zweiundvierzigstes Kapitel.

Theophrast von Eresos.

(Fortsetzung und Schluß.)

Die „Charaktere“ haben Schule gemacht. Aristons, des Keers, Nachfolge hat uns bereits beschäftigt (S. 407). Von Aristons Lehrer, dem zweiten Haupte der peripatetischen Schule nach Theophrast, Lykon, ist uns das Bild des „Trunkenen“ in lateinischer Übersetzung erhalten.[1] Aus eines anderen Peripatetikers, des Satyros, Büchern „Über Charaktere“ besitzen wir die Schilderung des „Verschwenders“.

Neben den Darstellungen individueller Charaktere ist noch ein anderer, nahe verwandter Literaturzweig zu nennen, den Theophrast wohl gleichfalls als erster gepflegt hat. Wir meinen die Schriftstellerei „Über Sitten und „Über Lebensrichtungen“, zwei Themen, die von ihm und einigen der Seinen gesondert, schließlich von dem Epikureer Zenon vereinigt behandelt wurden.[2] Werke unter einem jener beiden Titel gab es außer vom Eresier selbst von seinen Zeit- und Schulgenossen Klearch von Soloi (auf Cypern) und Herakleides (vgl. S. 13ff.), endlich von Straton, seinem Nachfolger im Lehramt. Daß Theophrasts Werk „Über Sitten“ durch die Fülle seines historischen Inhalts den Kommentatoren reichlichen Arbeitsstoff geliefert hat, das ist so ziemlich das einzige, was wir von ihm wissen. Allein es genügt, im Zusammenhang mit den Resten anderer Schriften verwandten Inhalts, die gleichfalls aus seinem Schreibrohr geflossen waren, um uns zu lehren, daß die geschichtliche und zumal die kulturgeschichtliche Gelehrsamkeit in Theophrasts Studienkreis keinen geringen Raum einnahm. Zur deskriptiven Völkerpsychologie und komparativen Ethik hat, wie die vergleichsweise zahlreichen Bruchstücke lehren, Klearchs Werk „Über die Lebensrichtungen“ gehört. Die Anfänge der Gesittung, insbesondere in Griechenland, hat eines anderen Aristoteles-Jüngers, Dikäarchs, „Leben in Hellas“ zu schildern oder richtiger zu rekonstruieren unternommen.

Eingehende Untersuchungen widmeten die Peripatetiker insbesondere auch der Liebesleidenschaft, ihren Äußerungen und Symbolen, sowie dem erotischen Volksbrauch und Aberglauben, wobei auch von

bemerkenswerten Liebesverhältnissen der Geschichte und Sage vielfach die Rede war.[1] Auch auf diesem Gebiete hat sich mit besonderem Eifer der soeben genannte Klearch betätigt — eine Betätigung, über deren uns erhaltene Erzeugnisse freilich der beste Kenner dieses Literaturzweiges, Erwin Rohde, ein wenig günstiges Urteil fällt, indem er Klearchs „spitzfindige Untersuchungen" über „die Art und die Gründe der sinnreichen Gebräuche . . . zarten Liebeswerbens" als Äußerungen einer „frostigen erotischen Sophistik" und einer „gezierten Pedanterie" bezeichnet.

2. In welchem Maße das Interesse für die Breite der Empirie, auch der historischen, in jener Generation der Peripatetiker angewachsen war, das zeigt jeder Blick auf die Erzeugnisse ihres Wissenschaftsbetriebes. Unserem Philosophen stand schwerlich ein anderer so nahe wie sein Mitbürger und Mitschüler Phänias, der auch gleich ihm als botanischer Forscher tätig gewesen ist.[2] Von dessen uns großenteils nur dem Namen nach bekannten Werken seien hier drei historische Sonderschriften hervorgehoben: eine Chronik seiner Vaterstadt (genauer: „Über die Prytanen von Eresos"), ein Buch „Über die sizilischen Tyrannen" und ein solches „Über Tyrannenmord aus Privatrache", somit über ein Thema, das der Stagirit selbst mit ein paar Sätzen gestreift hatte (vgl. S. 320). Drängt sich uns hier die Besorgnis auf, ob nicht kleinsinniges Spezialistentum die großen Konzeptionen der Wissenschaft überwuchert, so läßt sich doch andererseits das Erstarken des historischen Sinnes, dieses unersetzlichen Gegengewichtes gegen alle luftigen Spekulationen, kaum überschätzen. Wer wird z. B. von Theophrast eine von allem Gegebenen absehende, phantastische Staats- oder Gesellschaftsutopie erwarten, wenn er erfährt, daß er nicht nur eine umfassende „historische Materialiensammlung" angelegt, sondern auch ein vier Bücher füllendes, mit geschichtlichen Beispielen gespicktes Werk über „Angewandte Politik" und überdies ein ganz eigentliches „Staats- oder Rechtslexikon" in 24 Büchern verfaßt hat (vgl. S. 28), aus dem uns vor allem ein stoff- und umfangreicher Abschnitt „über Kaufverträge" erhalten ist.

So wenig wir von den diese Themen betreffenden normativen Schriften Theophrasts wissen — es gab von ihm zwei Bücher „Politik", zwei „Über das Königtum", je eines „Über Gesetze" und „Über Gesetzwidrigkeiten" sowie „Über die beste Staatsverfassung" und „Über die beste Staatsverwaltung" —, wir irren gewiß nicht mit der Annahme, daß er sich hier noch weit mehr als Aristoteles in seinem unvollendet gebliebenen Entwurf eines „besten Staates" (vgl. S. 332ff.) von aller platonischen

Kühnheit grundstürzender Neuerungen entfernt hat.[1] Von seinen Nachträgen zur „Poetik“ kennen wir kaum mehr als die Titel („Über die Komödie“, „Gegen Äschylos“, zwei Schriftchen „Über die Dichtkunst“ schlechtweg). Bedeutender und einflußreicher waren seine Arbeiten auf dem Gebiete der „Rhetorik“, von welchen nicht weniger als 17 Schriften Zeugnis ablegten, deren überaus weit reichende Nachwirkung erst in jüngster Zeit erkannt und dargelegt worden ist. Auch zur Geschichte der Astronomie und der rein mathematischen Disziplinen hat er neben seinem Mitjünger Eudemos, dem Meister dieses Teils der Wissenschaftsgeschichte (vgl. I[4] 115f.), erhebliche Beiträge geliefert, nicht minder neben Aristoxenos, dem Klassiker der Musikwissenschaft, solche zur Geschichte dieser Kunst sowohl als zu ihrer Theorie. In letzterer Rücksicht ist es bemerkenswert, daß er als die Grundaffekte, zu deren Ausdruck die Tonkunst befähigt sei, „Freude, Trauer und Begeisterung“ bezeichnet hat. Ein Feld aber, das Theophrast, wie es scheint, als der Erste und zwar mit sehr beträchtlichem Erfolge bebaut hat, ist das der Religionsgeschichte. Dieser widmete er zunächst in sechs Büchern eine objektive Darstellung, gleichsam eine „Religionskunde“. Ihr schlossen sich drei Bücher argumentativer Theologie („Über Götter“) und endlich das Hauptwerk „Über Frömmigkeit“ an, in dem der Eresier seine eigenen, auf religiösen Glauben und Kult bezüglichen Meinungen dargelegt und durch Hinweise auf geschichtliche und ethnologische Tatsachen zu stützen gesucht hat.

3. Aller Mythologie vielleicht noch mehr als Aristoteles entfremdet, zu allegorischen Umdeutungen der Volkssagen geneigt, war Theophrast von ernstem Gottesglauben erfüllt. Hat er doch sogar die Vertilgung einer ganzen Völkerschaft, der Bewohner des Berges Athos, frommgläubig ihrer Gottlosigkeit zugeschrieben.[2] Seine Theologie ist ob ihres Mangels an Folgerichtigkeit und scharfer Bestimmtheit von den Alten mehrfach getadelt worden. „Gott heißt ihm“ — so ruft Clemens aus — „bald der Himmel, bald der (Lebens-)Hauch.“ Ähnlich läßt Cicero in seinem Gespräch „Über die Natur der Götter“ den Epikureer Velleius klagen, Theophrast weise „die göttliche Herrschaft bald dem Geiste, bald dem Himmel, dann auch wieder den Gestirnen“ zu. Erinnern wir uns der aristotelischen, den Nūs, sein Ätherkleid, die göttliche Natur des oberen Himmelsraumes sowie die Sphärengeister betreffenden Annahmen, so werden wir einen tiefdringenden Unterschied zwischen den Lehren des Jüngers und jenen des Meisters kaum gewahren. Vielleicht hat Theophrasts Welttheorie die Wirksamkeit des „Ersten Bewegers“ ignoriert oder wenig betont; das könnten uns die Schwierigkeiten ver-

muten lassen, die er in der aristotelischen Lehre vom Ursprung der kosmischen Bewegungen gefunden hat (vgl. S. 393).

Weit genauer als über seine Theologie sind wir über einen Punkt seiner Lehre von der Gottesverehrung unterrichtet. Über den Opferbrauch nämlich hat sich Theophrast in dem Buche „Über Frömmigkeit" weitläufig ergangen. Er ist darin als ein entschiedener Gegner der Tieropfer aufgetreten. Diese Gegnerschaft war es, die einen Vorkämpfer des Vegetarianismus, den Neuplatoniker Porphyrios (vgl. S. 31), veranlaßt hat, jener Schrift ansehnliche Stücke zu entlehnen und sie in sein Werk „Über die Enthaltung von Fleischnahrung" zu verweben — ein Vorgang, den Jakob Bernays' Scharfsinn aufgespürt und einwandfrei sichergestellt hat. Jenen Kampf gegen das Tieropfer aber hat Theophrast mit einem Nachdruck und mit einer Gründlichkeit geführt, die uns tiefe weit über jene Einzelfrage hinausreichende Einblicke in seine Methode, seine Denkart und selbst seine Gefühlsweise eröffnen.

4. Blutige Opfer — das ist das erste seiner Argumente — sind eine vergleichsweise späte Neuerung.[1] Sie waren der Urzeit des Menschengeschlechtes fremd, die sich an der Darbringung von Feldfrüchten genügen ließ. Diese These erhärtet Theophrast durch Schlüsse, die er aus der Tierverehrung des ältesten Kulturvolks, der Ägypter, dann aber auch aus griechischen Bräuchen und Benennungen zieht. Somit verwendet er hier jene Methode der Rückschlüsse, der wir zuerst bei Thukydides, dann aber auch bei Aristoteles, insoweit er Altertumsforscher war, begegnen (vgl. I[4] 415). Dieser historisch-ethnologische Abschnitt enthält gar viel des Anziehenden und Belehrenden, aus dem wir nur weniges hervorheben wollen. Der Verwerfung der Tieropfer dient auch ihre Parallelisierung mit den grauenhaften Menschenopfern; beides seien Entartungserscheinungen, die nicht nur bei fremden Völkern, sondern auch bei den Hellenen Hand in Hand gehen. Denn nicht bloß dem als Kronos bezeichneten Baal in Karthago, sondern auch dem Zeus beim Lykäenfeste in Arkadien werden „bis zum heutigen Tage" Menschenopfer dargebracht (wir können hinzufügen, daß dieser entsetzliche Brauch bis in die römische Kaiserzeit fortgedauert hat). Anderwärts werden „als Erinnerung an die (frühere) Übung die Altäre mit dem Blut von Stammesgenossen besprengt". Im Verlauf dieser Erörterung wird auch das syrische oder — und eine Randbemerkung, die dieser Auffassung Ausdruck gibt, war schon zur Zeit des Kirchenhistorikers Eusebios († etwa 340 n. Chr.) in den Text gedrungen — vielleicht geradezu das jüdische Volk herbeigezogen und sein Opferritus beschrieben. Besteht jene Auffassung zu Recht, so dürften wir sagen, es sei das die erste Erwähnung

dieses Volkes in der griechischen Literatur, — wenn nicht auch der oben erwähnte Mitschüler des Eresiers, Klearch (vgl. S. 412), einen Dialog verfaßt hätte, in welchem Aristoteles über eine Unterredung berichtete, die zwischen ihm und einem Juden stattgefunden haben sollte, und dabei von jüdischer Sittenstrenge und Enthaltsamkeit mit warmer Anerkennung sprach. Klearch scheint dabei das gesamte Volk der Juden mit ihrer Priesterkaste verwechselt und in ihnen ein syrisches Analogon zu den indischen Brahmanen erblickt zu haben. Auch Theophrast bezeichnet jene „Syrer" oder Juden — und zwar, falls er die letzteren im Auge hatte, wohl vor allem ob ihres Monotheïsmus — als einen „philosophischen" Stamm. Die Hauptsache ist ihm aber das Folgende. Die „philosophischen" Orientalen feiern keine Opferschmäuse; sie verzehren das Opferfleisch nicht und gehören somit nicht zu denjenigen, die „des Genusses wegen" an diesem Ritus festhalten und genießbare Tiere „unter dem Patronat der Gottheit schlachten und schinden".

Noch ungleich bedeutender und für Theophrasts Sinnesart bezeichnender ist das aus der Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit von Menschen und Tieren geschöpfte Argument.[1] Dieses beruft sich vor allem auf die gleichartige Zusammensetzung des Menschen- und des Tierleibes, der aus denselben „Grundbestandteilen" (Samen, Fleisch, Blut usw.) bestehe. Ebensosehr aber auf ihre seelische Verwandtschaft. Diese bilde die Grundlage einer universellen Befreundung nicht nur „zwischen allen Menschen untereinander", sondern auch zwischen diesen und den Tieren. Unterschiede des Grades gebe es hier freilich im ausgedehntestem Maße; aber nicht eigentlich qualitative Verschiedenheiten, weder in Ansehung des Intellekts noch in betreff der Affekte, am wenigsten hinsichtlich der Sinneswahrnehmungen. Im seelischen wie im körperlichen Bereiche seien die Elementartatsachen dieselben. Theophrast hat es auch nicht unterlassen, dem Einwand zu begegnen, welcher der Wildheit mancher Tierarten entnommen werden könnte. Er vergleicht diese mit Verbrechern, die man ja gleichfalls unschädlich zu machen genötigt ist; allein sowenig wir deswegen auch gutartige Menschen vernichten dürfen, sowenig berechtige uns jener Einwand zur Tötung harmloser Tiere. Den Keim kosmopolitischer, ganz eigentlich humanitärer Gesinnung, den wir gelegentlich bei Aristoteles antrafen (vgl. S. 242f. und 281), finden wir hier voll entwickelt. Der Glaube an die Bevorrechtung seines Volkes ist bei diesem Sohn des hellenistischen Zeitalters ganz ebenso wie bei seinen kynischen Zeitgenossen (vgl. II[4] 126f.) bis auf die Wurzel ausgetilgt. Der Tierwelt gegenüber legt er aber sogar eine Gesinnung an den Tag, die erst wieder in der Gegenwart in den Tierschutzvereinen und in den Anfängen einer die Tiere schützenden Gesetzgebung ihren Ausdruck gefunden hat.

Leider kennen wir nur den Titel jener theophrastischen Schrift, in der fast sicherlich die hierher gehörigen, im Buch „Über Frömmigkeit“ angedeuteten Gedanken weiter ausgeführt und begründet wurden. Dieser Titel aber lautet, bedeutsam genug: „Über die Intelligenz und die Gemütsart der Tiere“ — eine Schrift, die Plutarch in einer ähnlich betitelten Abhandlung reichlich ausgebeutet zu haben scheint.

5. Wir haben unvermerkt das Feld der theophrastischen Ethik betreten. Von der Religions- und Opferlehre leiten zu ihr die Sätze über, die jede entbehrliche Tötung von Tieren verpönen und auf die Reinheit der Gesinnung des Opfernden das höchste Gewicht legen.[1] Doch ehe wir weiterschreiten, noch ein Wort der Ergänzung zu dem, was wir soeben von unseres Philosophen Schätzung der Tierwelt und ihrer Fähigkeiten sowie von dem engeren Bande vernommen haben, das jene mit der Menschheit verknüpft. Alles ruft hier — so möchte man sagen — nach der Deszendenztheorie! Wie kommt es, daß der Eresier nicht die Fäden aufgenommen hat, die schon Anaximander angesponnen und Platon in seiner „umgekehrten Deszendenzlehre“ fortgeführt hatte (vgl. I[4] 46 und II[4] 471 und 484f.)? Es bleibt wohl keine andere Antwort übrig als diese: die Autorität des Meisters, der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Erde und ihrer Bewohner, hat Theophrast in ihrem Banne gehalten und ihn daran gehindert, jene Folgerungen zu ziehen, zu denen ihn seine Prämissen im Verein mit seinen Neigungen zu drängen so geeignet scheinen.

Auch die Ethik des Nachfolgers ist von jener seines Vorgängers nicht wesentlich verschieden.[2] Die Lehre vom „Mittleren“ hat Theophrast festgehalten, auch den Punkt, der unserer Kritik die sichtlichste Blöße zu bieten schien, nämlich die Anwendung jener Lehre auf die Gerechtigkeit (vgl. S. 218f.). Derselbe maßvolle Sinn, dieselbe Meidung von Übertreibungen begegnet bei dem Schüler wie bei dem Lehrer. Nur ward jenem, da rings um ihn, bei Stoikern wie bei Epikureern, die Überspannung im Schwange war, der Gegensatz zu ihr, die Berücksichtigung der Schicksalsmacht und der äußeren Güter bei der Bewertung des Lebensglückes (vgl. S. 203f.), nachdrücklicher verübelt. Man warf ihm vor, er habe den Wert der Tugend gemindert, weil sie allein ihm zur Glückseligkeit nicht auszureichen schien. Weil er nicht zugeben wollte, daß der Weise unter Martern glückselig sein könne, darum ward ihm Laxheit in moralischen Dingen vorgeworfen. Den stärksten Anstoß gab seine Anführung eines Dichterwortes: „Gut Glück regiert, nicht Klugheit unser Leben“. Da ist es am Platze, daran zu erinnern, daß diese Anführung in Theophrasts Dialog „Kallisthenes oder über die Trauer“ vorkam und fast sicherlich durch den erstaunlichen Schicksalswechsel dieses Jugendfreundes ver-

anlaßt war, wie denn der Vers dem Wortlaut des Originals gemäß ausschließlich der äußeren Lebenslage der Menschen gegolten hat. Dieser dem Andenken des von Alexander mißhandelten Verwandten des Aristoteles (vgl. S. 19 und 28) gewidmete Dialog ist übrigens die einzige der in dieser Darstellungsform verfaßten Schriften des Eresiers, von der uns mehr als der Titel bekannt ist. Und doch waren es sicherlich bei Theophrast ganz ebenso wie bei Aristoteles (vgl. S. 25) die für einen weiten Leserkreis bestimmten und darum stilistisch gefeilten „Gespräche", die der Beurteilung des Schriftstellers zugrunde gelegt wurden und jenem die Geltung des „anmutreichsten" und des alle anderen Philosophen an „Eleganz" des Ausdrucks überragenden Autors eingetragen haben. Die berühmtesten seiner ethischen Werke waren das Buch „Über die Glückseligkeit", die drei Bücher „Über die Freundschaft", die Schrift über oder richtiger gegen die Ehe, die er zumindest dem Philosophen widerriet (vgl. S. 408); daneben gab es Monographien „Über die göttliche Glückseligkeit", „Über die Lust", „Über die Tugend", zwei Schriften „Über die Liebe", von denen eine in Gesprächsform verfaßt war, auch Bücher „Über Erziehung", „Über Glück", „Über Rache", „Über Ehrgeiz".

Ungern scheiden wir von dem liebenswerten und verehrungswürdigen Manne und damit von einer der anziehendsten in der langen Reihe von Gestalten, die an uns vorübergezogen sind. Freien und feinen Geistes, milden Gemütes; ein scharf und tief blickender Beobachter, mochte es sich nun um Pflanzenformen oder um menschliche Charaktertypen handeln; von fast beispielloser Arbeitslust beseelt; maßvoll in seiner Lebensansicht, aller Gewaltsamkeit und aller Übertreibung abhold; die Menschen und ihr Treiben sinnig musternd und auch das Unerfreuliche durch lächelnden Humor verklärend; aller Streitsucht und allem Schulgezänke fremd; völlig frei von Rassenhochmut und nationalem Dünkel, von stärkstem Mitgefühl für alles Lebende erfüllt — so steht dieser außerordentliche Mann vor uns als ein würdiger Nachfahre seiner großen Ahnen, eines Sokrates, Platon und Aristoteles; als ein Universaldenker, dem allerdings die höchste Originalität abging, der aber diesseits dieser Schranke sehr viel bedeutete, und der niemals mehr sein wollte, als er gewesen ist.

Dreiundvierzigstes Kapitel.

Straton von Lampsakos.

Von Stratons Lebensgang wissen wir wenig.[1] Er war auf Theophrasts oder auf des Phalereers Demetrios Empfehlung an den ägyptischen Hof gelangt und im Verein mit dem Dichter Philetas von Kos mit der Erziehung des zweiten Ptolemäers betraut worden. Ungefähr zur Zeit, als dieser (285 v. Chr.) als Mitregent den Thron bestieg, war der uralte Theophrast aus dem Leben geschieden. Da übernahm Straton als einer der im Testament seines Lehrers mit der Verwaltung der peripatetischen Schule zu Athen betrauten Zehnmänner deren Leitung, die er bis zu seinem 18 Jahre später erfolgten Tode (zwischen 270 und 268) inne hatte. Er scheint gleichfalls ein hohes Alter erreicht zu haben, da er ohne Krankheit, nur durch Abmagerung und Entkräftung, sein Ende gefunden hat. Zu Kuratoren der Schule hat auch er letztwillig zehn vertraute Freunde bestellt, von denen er einen, Lykon, zum Schulvorstand ernannte. Von seinen persönlichen Beziehungen wüßten wir mehr, wenn nicht die Sammlung seiner Briefe verloren wäre. An ihrer Spitze stand ein an Arsinoë, die Schwester und Gemahlin des Ptolemäos Philadelphos, gerichtetes Schreiben, von dem wir nur die Eingangsformel kennen. So wissen wir denn auch nicht, ob er etwa als ein Vorläufer Leibnizens und Eulers die fürstliche Frau in die Elemente der Wissenschaft eingeführt hat. Als Lehrer hatte er geringeren Zulauf als sein Zeitgenosse, der Eretrier Menedemos (vgl. II[4] 162ff.) — eine Inferiorität, die ihm das geistreiche Wort eingab: „Was Wunder, wenn die Zahl jener, die zu baden wünschen, größer ist als die derjenigen, die auch gesalbt werden wollen.“ Damit hat er selbst seinen Unterricht als einen für die große Menge allzu verfeinerten und nur für einen engeren Kreis bestimmten bezeichnet. Als Schriftsteller soll er sich am glänzendsten in der Polemik betätigt haben, während er in der Darstellung seiner eigenen Lehren ungleich schwächer war. Die erhaltenen Bruchstücke sind allzu geringfügig, um uns eine Kontrolle dieses Urteils zu gestatten, das der Geschichtsschreiber Polybios gefällt hat.

2. Obgleich kein so bändereicher Autor wie Theophrast, hat Straton doch den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft, von der Logik und Metaphysik angefangen bis zur Ethik und Politik, eingehende Aufmerksamkeit gewidmet. Soviel, aber freilich nicht viel mehr, lehrt uns das Verzeichnis der von ihm verfaßten Werke.[1] Wenn er „über den Zufall“ und „über die Definition“ geschrieben hat, so ersehen wir daraus zum mindesten, daß er sich bei den gangbaren peripatetischen Lehrmeinungen über diese Probleme nicht beruhigt hat. Die beschreibende Naturwissenschaft hat er nur gestreift: in den drei Schriften „Über bestrittene oder zweifelhafte“, gleichwie „Über mythologische Tiere“ und „Über die Entstehung von Tieren“; völlig unberührt ließ er die Pflanzenkunde, deren eingehende Behandlung durch seinen Meister ihm augenscheinlich genügt hat. Dagegen hat er es gleich diesem an Monographien über physiologische und psychologische Fragen nicht fehlen lassen. So schrieb er „über den Schlaf“, „über Träume“, „über Empfindung“, „über die Lust“, „über das Gesicht“, „über Farben“, „über Hunger und Schwindel“, „über Ernährung und Wachstum“. Im Bereich der Arzneikunde zeigt ihn ein Buch „Über Krankheiten“ und wohl auch jenes „Über Krisen“ heimisch. Ethischen Fragen war eine große Zahl seiner Werke gewidmet; so drei Bücher „Über das Gute“, ebensoviele „Über Gerechtigkeit“, je eines „Über das Ungerechte“, „Über Tapferkeit“, „Über Begeisterung“ und „Über Glückseligkeit“. In betreff der Politik offenbart sich der Wandel der Zeiten darin, daß Straton das Königtum mindestens in einem drei Bücher umfassenden Werke, vielleicht auch in einer Sonderschrift „Über den philosophischen König“ erörtert hat, während der altgriechische Stadtstaat, die Polis, bei ihm leer ausging. Seines Werkes „Über die Lebensrichtungen“ haben wir bereits gedacht (S. 412); hier, wenn irgendwo, mußte historische und ethnographische Gelehrsamkeit zur Geltung kommen.

3. Das Schwergewicht von Stratons Lehre und Forschung lag aber anderwärts: in der Physik und in der mit dieser eng verknüpften Seelenlehre.[2] Er hat hier auf die atomistische Doktrin zurückgegriffen. Genauer aber steht es damit also. Zwei Grundvoraussetzungen der leukipp-demokritischen Lehre hat Straton dieser entlehnt: das Dasein unzerstörbarer Urkörperchen und das Dasein des leeren Raumes. Durch eine wesentliche Modifikation der alt-atomistischen Hauptlehre erhielten freilich auch diese beiden Voraussetzungen eine einigermaßen veränderte Bedeutung. Die Urkörperchen sollten durchweg durch leere Zwischenräume voneinander getrennt sein. Damit kam jener ganze Apparat, der der Verbindung, Verflechtung, Verhäkelung usw. der Atome gedient hatte, in

Wegfall; auf diesen und auf die damit zusammenhängende unendliche Formverschiedenheit der Atome mag sich vornehmlich das geringschätzige Urteil beziehen, mittels dessen Straton die demokritische Atomenlehre als einen „Traum", d. h. als eine Phantasterei, bezeichnet hat. Auch sollte das Leere lediglich jene Interstitien der Körper einnehmen, nicht aber irgendwo als ein zusammenhängendes oder kontinuierliches Ganzes vorhanden sein. Welchen Gebrauch unser Physiker von seiner Korpuskulartheorie gemacht hat, darüber sind wir nicht völlig ausreichend unterrichtet. Eines ist in hohem Grade bemerkenswert. Das Leere, über das Straton ein eigenes Buch schrieb, hat in seiner Naturlehre mehrfach die Rolle gespielt, welche moderne Physiker dem Äther zuweisen (vgl. I[4] 273). Doch kann bei ihm von einer Annäherung an die Undulationstheorie unseres Erachtens nicht die Rede sein. Denn gewiß ließ er nicht „das Leere" undulieren! Weit mehr werden wir an Newtons Emissionstheorie erinnert. Es sollte die Fortpflanzung des Lichtes, der Elektrizität und des Magnetismus — man beachte diese Trias — verständlich werden. Das Eindringen der Lichtstrahlen in das Wasser, das Hindurchgehen der anziehenden Kraft des Magneten durch eine Kette aneinander gefügter Eisenringe, die Wirkung des elektrischen Schlages, der vom Zitterrochen ausgeht und durch den Dreizack in der Hand des Fischers hindurch diesen selbst trifft — das sind einige der Phänomene, die Straton nur mittels seiner Annahme leerer Zwischenräume erklären zu können glaubte, da die undurchbrochene, den Raum vollständig ausfüllende Materie den genannten, augenscheinlich stofflich gedachten Faktoren den freien Durchgang verwehrten müßte. Das Vorhandensein leerer Interstitien gilt ihm auch als eine Bedingung der („Eutonie" genannten) Elastizität. Anders wären auch die Fälle vollständiger Mischung — z. B. von Wasser und Wein —, der Durchkreuzung von Lichtstrahlen, der Verbreitung der Wärme selbst durch feste Körper, wie es die Metalle sind, nicht erklärlich. Ausgedehnte leere Räume hingegen seien nur künstlich, also „gewaltsam", erzeugt. Der Glaube an ihr Vorhandensein in der Natur werde durch die Verwechslung des Leeren mit dem Lufterfüllten hervorgerufen. Hier beruft sich Straton auf einen der Hauptsache nach auch schon dem Empedokles bekannten Versuch (vgl. I[4] 196f.). Wir meinen das Eintauchen eines dem Anscheine nach leeren Rohres oder Bechers in ein Wasserbecken, unter Umständen, unter denen die in jenem enthaltene Luft dem Wasser den Eintritt wehrt. Daß hingegen künstlich auch ein kontinuierliches Vakuum hervorgebracht werden kann, das erhärtete er durch ein anderes kleines Experiment: legt man ein leichtes Gefäß an den Mund und saugt die darin befindliche Luft aus, so bleibt es an den Lippen haften. Die in diesen Erörterungen be-

schriebenen Experimente sind von recht sehr einfacher Art. Was sie bemerkenswert macht, ist ihre Häufung und das Gewicht, das Straton ihnen und der durch sie vertretenen „sinnfälligen Beweisart" überhaupt beilegt.

4. Kaum weniger bedeutsam als die Wiederaufnahme der hierbei freilich einigermaßen modifizierten Atomistik ist die Erneuerung einer anderen, mit jener aufs engste verwandten Grunddoktrin der Abderiten, nämlich ihrer Lehre vom Auftrieb (vgl. S. 52).[1] Straton hat die platonisch-aristotelische Theorie der „natürlichen Orte" aufgegeben. Nicht weil Feuer und Luft an sich nach oben streben, da dort ihr Heimatsort sei, sondern weil sie von schwererer Materie hinaufgedrängt werden, steigen sie in die Höhe. Die Tendenz nach abwärts wird dadurch für eine allen Stofformen gemeinsame erklärt. Mit jener kindlichen Auffassung, die den oberflächlichen Schein für eine letzte Tatsache hielt, ward gebrochen. Eine Scheidewand ward hinweggeräumt, welche die verschiedenen Artungen des Stoffes voneinander getrennt hat. Auch die Einheitlichkeit des Weltbildes hat dadurch gewonnen. Hing doch das Emporsteigen des Feuers, als Streben zur Rückkehr nach seinem „natürlichen Orte" angesehen, mit der aristotelischen Spaltung des Universums in grundverschiedene Bereiche eng zusammen.

Freilich ist Straton in der also eröffneten Bahn nicht so weit vorgeschritten wie Leukipp und Demokrit. Diese hatten, indem sie alle ursprünglichen Qualitätsverschiedenheiten des Stoffes leugneten und nur Unterschiede der Größe, der Gestalt und der Lage der Atome gelten ließen, zugleich die alte Lehre von dem einen Urstoff festgehalten und der künftigen Forschung Wege gewiesen, die zu einer Erklärung der stofflichen Mannigfaltigkeit führen konnten. Mögen wir die Größe solch eines kühnen Beginnens immerhin preisen und bewundern: die Tatsache bleibt aufrecht, daß sie damit einer weit entfernten Zukunft vorgegriffen haben. Ist doch selbst die Chemie unserer Tage noch nicht bei diesem Ziele angelangt. Daß die verschiedenen Elemente lediglich Modifikationen eines Urstoffs seien, das ist immer noch mehr eine Ahnung als ein sicherer Erwerb der wissenschaftlichen Forschung. Ohne auf jene Zukunftshoffnung zu verzichten, haben sich auch noch die Chemiker der jüngsten Vergangenheit vorläufig bei den 90 und etlichen Elementen beruhigt, deren Zerlegung in einfachere Bestandteile noch nicht gelungen war. Und so hat denn auch Straton sicherlich wohl daran getan, mit qualitativ verschiedenen Urkörperchen und mit diesen ihren Qualitäten zu rechnen, anstatt sich in der Weise der alten Atomisten in waghalsigen Spekulationen über die Entstehung aller qualitativen Verschiedenheiten zu ergehen.[2]

5. Daß dieses Zurückgreifen auf die Grundlehren der Atomisten mit einer Abkehr von der platonisch-aristotelischen Theologie verbunden sein würde, das ließ sich von vornherein vermuten. In der Tat wird unserem „Physiker" mehrfach vorgeworfen, daß er die Natur an die Stelle der Gottheit gesetzt habe.[1] Gern wüßte man, wie weit dieser Naturalismus sich erstreckt hat, auch, welches der Inhalt der drei Bücher Stratons „Über die Götter" gewesen ist. Seine durch Cicero bezeugte Äußerung, er „mache bei der Erklärung des Weltentstehens von der Wirksamkeit der Götter keinen Gebrauch", mahnt uns zunächst an das Laplace zugeschriebene Wort: *Je n'avais pas besoin de cette hypothèse.* Allein es liegen hier zwei Möglichkeiten vor, zwischen denen wir eine sichere Wahl zu treffen nicht imstande sind. Hat Straton eine Kosmogonie aufgestellt, in der er übernatürlichen Eingriffen keinen Raum vergönnte? Oder hat er vielmehr geglaubt, dieser Gegenstand sei menschlicher Einsicht überhaupt entrückt, und hat sich darum mit der Darstellung tatsächlich beobachteter Geschehnisse und ihrer Zurückführung auf natürliche Gesetzmäßigkeiten begnügt? Der Wortlaut jener Meldung Ciceros spricht für die erstere, der erstarkte Wirklichkeitssinn, dem wir bei Straton begegnen, und seine Scheu vor intellektuellen Abenteuern, wie Demokrits „Träume" es waren, für die letztere Alternative.

Über die Einzelheiten seiner naturwissenschaftlichen Lehren sind wir nicht ausreichend unterrichtet. Das Bedeutsamste ist die hohe Achtung, die das ganze Altertum dem „Physiker" trotz seiner offenkundigen Entfremdung dem Volksglauben gegenüber gezollt hat.[2] Noch mehr besagt der gewaltige Einfluß, den er auf die antike Naturwissenschaft geübt hat. Aristarch von Samos, der Kopernikus des Altertums (vgl. S. 187 und I[4] 101), war einer seiner Hörer, und mindestens die Farbenlehre des Jüngers war mit jener des Meisters identisch. Aristarch aber bildet gleichsam eine Brücke zwischen Straton und Archimedes, der in seiner Schrift „Die Zahl der Sandkörner" den Samier so reichlich angeführt hat. Ein zweites Verbindungsglied zwischen diesen beiden Forschern stellt der große alexandrinische Gelehrte Eratosthenes dar. Dieser hat es nicht verschmäht, einen Auszug aus einer geologischen Schrift unseres Philosophen zu verfassen, während er andererseits, wie das ihm gewidmete, jüngst entdeckte Buch des Archimedes lehrt, mit diesem auf dem Fuße vertrauter Freundschaft und in regem wissenschaftlichen Verkehr stand. Ganz unmittelbar aber, und zwar in ihrer physikalischen Grundansicht und aufs nachhaltigste, von Straton beeinflußt waren der hervorragende Mechaniker Ktesibios (der Erfinder der Windbüchse) und der Gründer einer bedeutenden medizinischen Schule, Erasistratos.

6. Man darf Straton einen Monisten nennen. Waren ihm, wie es scheint, Gott und Natur in eins verschmolzen, so wollte er auch zwischen Seele und Leib keinen trennenden Grenzpfahl aufrichten. Hier blieb ihm in Wahrheit nicht allzuviel zu tun übrig. „Die Seele — so hat uns schon Aristoteles gesagt — ist etwas am Körper“ (vgl. S. 144). Diese Lehre versah der Stagirit freilich mit einer Einschränkung. Der Nūs, d. i. der reine Intellekt, sollte von außen in den menschlichen Körper eingedrungen und demgemäß dem Los der Sterblichkeit entrückt sein. Mit den Schwierigkeiten dieser Lehre hatte Theophrast vergeblich gerungen (vgl. S. 163 f.). Er gab sich schließlich der Autorität des Meisters gefangen (vgl. S. 392 f.), lehnte sich aber mittelbar wider sie auf, indem er die Verschiedenheiten des menschlichen und des tierischen Intellekts nur als graduelle gelten lassen wollte (vgl. S. 416). Auf dieser Bahn ist sein Nachfolger weiter fortgeschritten. Zum Beweis der Einheitlichkeit des gesamten Seelenlebens hat dieser sich eines zweifachen Beweisganges bedient.[1] Gleichwie dem Denken alles Material durch die Sinneswahrnehmung zugeführt sei, so bestehe auch diese selbst niemals in einem bloß passiven Aufnehmen. Die Seelenaktivität, die man den höchsten intellektuellen Verrichtungen hatte vorbehalten wollen, sei für das Zustandekommen der einfachsten Wahrnehmung unerläßlich. „Ohne das Denken gibt es überhaupt kein Empfinden.“ Unser Auge möge über ein beschriebenes Blatt hinschweifen, der Schall von Reden an unser Ohr dringen: weder das eine noch das andere gelange zum Bewußtsein, wenn und solange unsere Aufmerksamkeit anderweitig in Anspruch genommen ist. Fällt dieses Hindernis hinweg, dann trete die Wahrnehmung sogar noch nachträglich ein, da unser Denken sich nun den vordem ungenützt gelassenen Eindrücken zuwende, ihnen gleichsam nachsetze, sie einhole und sammle.

Den Sitz der seelischen Funktionen hat übrigens Straton in den Raum zwischen den Augenbrauen verlegt — eine Annahme, die selbst in jüngster Zeit noch Nachfolge gefunden hat (S. Stricker).[2] Hierzu veranlaßt ward er wohl durch das Zusammenziehen der Brauen in Augenblicken angestrengten Denkens. Für die Unsterblichkeit der Seele aber oder eines besonderen Vernunftteiles derselben war in dieser Lehre kein Raum vorhanden. Wenn daher Straton die platonischen Unsterblichkeitsbeweise mit leichter Mühe und mitleidslos zerpflückt hat, so stritt er damit nur gegen eine Lehre, die mit seinen Prämissen in unversöhnlichem Widerspruche stand. An Vorläufern in der Leugnung eines besonderen, den Körper überdauernden Seelenprinzips hat es übrigens unserem „Physiker“ im Kreise seiner Schulgenossen nicht gefehlt; man vergleiche unsere vorgreifenden, auf Aristoxenos und Dikäarch bezüglichen Bemerkungen (II⁴ 344 und 581).

7. Der Schluß dieses Werkes ist zu seinem Ausgangspunkt zurückgekehrt. Die Naturweisen Ioniens standen an der Spitze unserer Darstellung. Diese hat ein Denker beschlossen, dessen Heimat das ionische, wenngleich am Hellespont gelegene Lampsakos gewesen ist und der, wie sein Beiname „der Physiker" zeigt, gleichfalls die Natur zum Hauptobjekt seiner Forschung gemacht hat. Er hat denn auch insbesondere auf große Naturforscher gewirkt, während sich von seinen zahlreichen Schriften über andere Gegenstände nicht nachweisen läßt, daß sie auf die Folgezeit tiefdringenden Einfluß geübt hätten. War doch die Philosophie in ihrem ursprünglichen Sinne, als Universalwissenschaft, bereits durch die kräftige Ausbildung der Sonderwissenschaften zurückgedrängt und ihrer alten Führerschaft im Bereiche der gesamten Forschung beraubt worden (vgl. S. 388).

In einem Punkte weist Theophrasts Schüler und Nachfolger einen typischen Zug auf, der ihn mit jenen Denkern verbindet, die in eben jenem Zeitalter zu Gründern neuer Philosophenschulen geworden sind. Hat Zenon, das Haupt der Stoa († 262), die Physik des Herakleitos mit der Moralwissenschaft eines Zweiges der Sokratik, des kynischen, verbunden; hat Epikur (341—271/270) die Naturlehre des Demokritos mit der Ethik einer anderen Abzweigung der Sokratik, mit jener der Kyrenaïker, vereinigt: so hat auch Straton († spätestens 268, vgl. S. 419) in das System seines geistigen Vorfahren, des gleichfalls auf Sokrates zurückweisenden Aristoteles, Bestandteile der physikalischen Lehren Demokrits eingefügt.[1] Doch war die Verschmelzung der verschiedenartigen Doktrinen diesmal keine so innige wie in den zwei soeben genannten Parallelfällen (vgl. II⁴ 192f.). Die Rassenkreuzung, wenn wir uns dieses Bildes bedienen dürfen, hat jene beiden anderen Abarten des Sokratismus von Grund aus erneut und ihnen kräftiges Leben zugeführt. Hier offenbart sich uns ein bemerkenswerter Gegensatz. Die von Zenon und Epikur geschaffenen Systeme haben dem Fortschritt der positiven Wissenschaften geringen Vorschub geleistet; allein sie sind zu einer das ganze Leben der Gebildeten Griechenlands und Roms umspannenden Macht, zu Religionen der Aufgeklärten, geworden. Die Lehren der Peripatetiker hingegen sind kaum über den Umkreis der Schule hinausgedrungen. Sie haben das Leben und die weiten Kreise der Gebildeten nur wenig beeinflußt, die Entwicklung der positiven Wissenschaft jedoch mächtig gefördert.

Vierundvierzigstes Kapitel.

Sitte und Sinnesart des hellenistischen Zeitalters.[1]

Mit den gewaltigen staatlichen Umwälzungen gehen tiefgreifende soziale, literarische und künstlerische Wandlungen Hand in Hand. Der Untergang der griechischen Unabhängigkeit übt die mannigfachsten Wirkungen. Der dem Gemeinleben entfremdete, auf sich selbst gestellte Einzelne betont mehr und mehr die individuelle statt der verlorenen politischen Freiheit. Die Interessen des Privatlebens treten in den Vordergrund. Die Liebesheirat wird das Hauptmotiv des Lustspiels. Den Mittelpunkt des Trauerspiels aber und noch mehr der Elegie bildet die Liebesleidenschaft, und zwar eine psychologisch vertiefte, durch grübelnde Reflexion die Seele zermürbende Erotik.

Die Eigenart der griechischen Stämme verwischt sich in Alexanders Weltreich und in den Großstaaten seiner Nachfolger. Der Gebrauch der Dialekte wird nur mehr der fachwissenschaftlichen Prosa und einigen bodenständigen Dichtungsarten vorbehalten. Die zur gemeinsamen Literatursprache erhobene attische Mundart erhält vielfache Zufuhren aus der Volkssprache; sie hört auf, den Geboten eines wählerischen, oftmals launenhaften Geschmackes zu gehorchen. Man kann von Verwilderung sprechen, aber zugleich auch von einer ansehnlichen Vermehrung der Ausdrucksmittel. Desgleichen bleibt die freiere Stellung der Frauen nicht mehr auf den äolischen und den dorischen Stamm beschränkt. Es gibt fortan Dichterinnen auch außerhalb Böotiens und der Insel Lesbos und Philosophinnen nicht bloß von dorischer Herkunft. Selbst in die Staatsangelegenheiten greift die Hand mazedonischer Fürstinnen machtvoll ein. Fremdländische Einflüsse gewinnen überhaupt erhebliche Bedeutung, nicht zum mindesten auf dem Gebiete der Religion. Ist doch Alexandrien die Wiege jener „Göttermischung" geworden, die schließlich in Rom zu vollem Siege gelangt ist. Das durch den Kynismus vorbereitete Weltbürgertum erstarkt so sehr, daß das „Phönikerlein" Zenon der Stifter und das Haupt einer der angesehensten Philosophenschulen (der Stoa) werden kann. Die allgemeine Menschengleichheit, die Gleichwertigkeit

des Sklaven mit dem Freien, diese Paradoxien des Euripides werden zu Gemeinplätzen in den Komödien des Philemon und des Menander.

Die Verwaltung erlangt in den neuen Monarchien eine Sicherheit und Stetigkeit, die ihr in den republikanischen Stadtstaaten des Mutterlandes allezeit abging. In Ägypten insbesondere trat das Königtum der Ptolemäer die Erbschaft der uralten Bureaukratie des Pharaonenstaates an. Man kann sich den Verwaltungsapparat und den Wirtschaftsmechanismus dieses Diadochenstaates kaum modern genug denken, wie denn in der Tat gar viel davon durch die Vermittlung Roms das Eigentum der Neuzeit geworden ist. Ein sehr verwickeltes System von Staatsmonopolen, von direkten und indirekten, zum Teil verpachteten Steuern, notarielle Akte über Kauf-, Miet- und Eheverträge, eine dreistufige, von der Ortsgemeinde durch die Provinz zum Gesamtstaat aufsteigende Verwaltung, ein ausgebildetes Scheck-, Giro- und Bankwesen, ein oberster Rechnungshof, der die Geldgebarung selbst der kleinsten Dorfgemeinden zugleich sachlich und rechnerisch überprüft — wie weit ab von aller primitiven Einfachheit führt uns nicht der neuerlich ermittelte Komplex derartiger Einrichtungen!

Der Reichtum schwillt mächtig an. Allerdings nur an der Peripherie, nicht im Zentrum der griechischen Lande, das vielmehr langsam, aber sicher der Verarmung und der Entvölkerung anheimfällt. Dem Weltverkehr werden neue Bahnen gewiesen. Ein großartiges Straßennetz bringt das Innere Asiens dem Mittelmeer nahe. Die Insel Rhodos wird ein Hauptstapelplatz des Seegroßhandels. Es erwachsen Riesenstädte wie Alexandreia, Antiocheia, Seleukeia. Mit der alexandrinischen Bibliothek und der „Museum" genannten Forschungsanstalt wetteifern verwandte Einrichtungen in Pergamon und Seleukeia. Riesenvermögen werden erworben. Diese gestatten und das asiatische Vorbild fördert die Entwicklung des Luxus auf allen Gebieten: in Hausrat und Tafelgeschirr, in den Bauwerken, in der Tracht, zumal der weiblichen, mit ihren bunten und durchsichtigen Gewändern. Selbst der Boden, den man tritt, wird durch die neuerfundenen Mosaïken ausgeschmückt. Eine griechischen Augen fremde Pracht wird von den Ptolemäern bei öffentlichen Aufzügen entfaltet. Manche königlichen Schiffe beginnen Palästen zu gleichen; andere werden durch Blumenbeete und Lauben in schwimmende Gärten verwandelt.

Die Verfeinerung der höfischen Sitte breitet sich mittels der neuen Berufsklassen: Offiziere, Beamte, Hofgelehrte, über weite Kreise aus. Den Damen wird die Hand geküßt. Auch Männer färben ihr Haar und machen von Schminken und Wohlgerüchen einen vordem verpönten, unmäßigen Gebrauch; glattwangig, wie sie selbst sind, bilden sie die Götter.

Auch die Seelen beginnen sich aufzulockern. Der Empfindsamkeit begegnen wir allerorten, selbst in den Briefen des Philosophen und Schulgründers Epikur; bisweilen freilich tritt dann ein Rückschlag ein, und im Kampfe gegen Üppigkeit und Sentimentalität steigert sich (so etwa beim Stoiker Chrysipp) die altkynische Genußscheu bis zum Haß gegen alle Zier und Anmut des Lebens.

Mit dem Zurückweichen heroischer Ideale verbindet sich die in der Schule der Naturwissenschaft erstarkte Fähigkeit minutiöser Beobachtung, um das Genre und die ihm nahe verwandten Kunstarten auf den Thron zu heben. Geschichtsdarsteller beleben das Bild ihrer Helden durch das Einflechten intimer leiblicher und geistiger Züge. In den plastischen Künsten tritt die porträtmäßige Nachbildung an die Stelle typischer Figuren. Das Tierstück und das Landschaftsbild erlangen selbständige Pflege. Dem ungemein erhöhten Anteil am Individuellen und Besonderen dient die durch lange Schulung erworbene Meisterschaft der Technik. Allgemach wagt sich die Plastik an die schwierigsten Aufgaben der Gruppierung, der Körperstellung, des Gefühlsausdrucks. Die Dichter versuchen sich in einer neuen Gattung, dem Idyll (Eidyllion, buchstäblich: das Kleinbild). Sein Gegenstand ist vor allem das Hirtenleben. Hier gesellt sich zur Vorliebe für die genrehafte Darstellung der erhöhte, an moderne Gefühlsweise erinnernde Natursinn. Man flüchtet aus dem Getümmel volkreicher Großstädte und aus den Fesseln der Konvenienz in ländliche Stille und in die Freiheit unverkünstelter Verhältnisse. In diesen Bereichen findet ebensosehr die neuerwachte Gefühlsseligkeit des Zeitalters wie der zuerst von den Kynikern geweckte Drang nach Rückkehr zur Natur Befriedigung.

Der Geschichtsschreiber der Philosophie darf bei deren Schwester, der Poesie, vielleicht länger als bei andern Hervorbringungen des Zeitgeistes verweilen. Die alexandrinischen Dichter wurden oft Epigonen gescholten. Damit ist jedoch kein eindeutiges Urteil gefällt worden. Nach- oder spätgeboren zu sein, das ist eine Tatsache, die je nach den Faktoren, mit denen sie sich verbindet, sehr verschiedene Wirkungen ausübt. Daß sich zwischen den Künstler und seinen Gegenstand eine breite Schicht von Überlieferung einschiebt, das kann sicherlich auf seine Eigenart nicht ohne jeglichen Einfluß bleiben. Allein dieser Einfluß braucht nicht in allen Fällen der gleiche zu sein. Das Vorhandensein zahlreicher und angesehener Vorbilder kann zur Häufung von Reminiszenzen verleiten. Auch mag der Poet durch gelehrten Prunk, durch die Wahl entlegener Stoffe, selbst durch gesuchte Dunkelheit den Wettbewerb mit Vorgängern aufnehmen wollen, hinter deren naiver Frische er unfehlbar zurücksteht. Damit ist der Abweg bezeichnet, der in der alexandrinischen Dichtung

oft betreten ward und schließlich zu einem Produkt, wie Lykophrons Rätseldrama „Alexandra“ es ist, geführt hat. Die Kenntnis vieler und hervorragender Vorbilder kann aber auch ganz anders wirken. Sie muß nicht zu geschmacklosem Überladen oder Überbieten, sie mag auch zu geschmackvoller Auswahl führen. Dadurch kann sie jedes stümperhafte Fehlgreifen, jede tappende Verirrung vermeiden helfen. In der treffsicheren Wahl der Worte, der Fügungen, der dichterischen Mittel jeder Art kann auf diesem Wege ein Höchstes erzielt werden. Es kommen Leistungen zustande von einer Rundheit und Gedrungenheit, wie sie in früheren Epochen kaum möglich waren. Von dieser Art sind des Kallimachos Epigramme. Jedes Wort tut volle Wirkung; nirgendwo ein Mangel, nirgends ein Überfluß. Der jedesmalige Rahmen wird vollständig ausgefüllt; es fehlt jede müßige oder auch nur entbehrliche Zutat. Darin zeigt Kallimachos einen Fortschritt selbst über Homer hinaus. Und in der Tat: warum sollte sich Kunstverstand und Kunstgeschmack jeder Fortbildung unzugänglich zeigen? Auch geht der intellektuellen Verfeinerung nicht notwendig eine Abschwächung des Affekts zur Seite. Nur soviel scheint wahr: der Ausdruck der Gemütsbewegung kann bei dem durch die Fülle der Vorbilder beirrten Dichter ebenso wie die Wirkung des Gedichts auf seine zu unablässigen Vergleichen herausgeforderten Leser leicht eine Einbuße an Kraft erleiden. Allein auch hier fehlt dem Schatten nicht sein Licht. Die vielhundertjährige Beschäftigung mit denselben Aufgaben war auch in diesem Betracht keine völlig ertraglose. Vorher übersehene Abschattungen des Gefühls werden wahrgenommen, neue Tiefen des Empfindens tun sich auf. Der Fortgang, den die antike Tragödie hierin aufweist, hat nicht bei Euripides halt gemacht. Liebesverhältnisse, die vordem nur äußerliche Behelfe für die Fortführung der Handlung, bloße Veranstaltungen der Liebesgöttin oder doch nur rein sinnliche, die Seele kaum oberflächlich streifende Abenteuer waren, sie erfahren eine innerliche Vertiefung und eine an mannigfachen Nuancen reiche Ausgestaltung.

Eine andere Wirkung des säkularen Betriebes der Poesie waren die Erschließung und der Anbau neuer Kunstgebiete. Die erhöhte Pflege des Lehrgedichtes freilich, dem die fortschreitende Detailforschung immer neue Stoffe zuführte, mag uns mit gutem Recht als die Verfolgung eines Irrwegs erscheinen. Allein auch zur Erweiterung des Umkreises der wahrhaft poetischen Stoffe mußten die sozialen und staatlichen Wandlungen das Ihrige beitragen. Wie hätte der Banause oder der Landmann im Bereiche der Dichtung das Bürgerrecht erwerben können, solange ihm dieses in der Wirklichkeit versagt war? Selbst dort, wo politische Gleichheit herrschte, schloß diese doch die gesellschaftliche Minderwertigkeit gewisser Stände

nicht aus. Eine Gesinnung, der das Leben und Treiben von Kleinbürgern und Ackerbauern als ein würdiger Gegenstand poetischer Gestaltung galt, hat im griechischen Mutterland erst der Niedergang der alten Stadtstaaten im Verein mit dem philosophischen Radikalismus hervorgebracht. Im Mutterland, sagen wir, nicht auch in sämtlichen Kolonialländern. Kein Zufall ist es, daß des Syrakusaners Sophron Muse schon frühzeitig das bürgerliche Kleinleben poetisch verklärt hat (vgl. II⁴ 209). In Sizilien war eben der Glanz aristokratischer Überlieferungen früh erblichen; die Walze der Tyrannis war dort mehr als einmal nivellierend über die Gesellschaft hingegangen. Die Städte waren „von buntscheckigen Volksmassen erfüllt" (vgl. II⁴ 408). Fast möchte man das syrakusanische Reich des ersten Dionysios einen hellenistischen Staat vor dem Zeitalter des Hellenismus nennen.

Die eine Einschränkung erinnert an andere und gewichtigere Vorbehalte, die hier nicht fehlen sollen. Die Wandlungen des Geschmackes und der Kunstübung, von denen im Voranstehenden die Rede ist, haben insgesamt als gradweise zu gelten. Was vordem nur erst vereinzelt vorkam, wird allmählich häufiger und erringt schließlich die Vorherrschaft. So steht es in betreff der erotischen Dichtung. Derartige Töne hatten schon im siebenten und sechsten Jahrhundert die Äoler Alkäos und Sappho, der Dorer Stesichoros und der Ionier Mimnermos angeschlagen. Allein noch Äschylos konnte sich rühmen, kein leidenschaftlich liebendes Weib auf die Bühne gebracht zu haben. Sophokles hat einmal, in seiner Phädratragödie, diese Grenze überschritten, Euripides mit Vorliebe jenseits derselben geweilt. Unter seinen Nachfolgern endlich ist die Bühne ein Tummelplatz der Erotik jeder Art geworden.

Und desgleichen: die vielleicht berühmtesten Tierstücke des Altertums, die säugende Kuh des Myron und das sich im Staube wälzende Pferd des Pauson gehören einer Epoche an, in der diese Kunstgattung nur erst ausnahmsweise gepflegt ward. An Abstufungen und Übergängen hat es auch in betreff der Empfindsamkeit und der gesteigerten Empfänglichkeit für Naturschönheit nicht gefehlt. Schließlich darf man nicht vergessen, daß derartige Geschmackswandlungen nur zum kleinsten Teil erklärbar scheinen. Jean Paul entzückte unsere Väter; für deren Söhne ist er kaum genießbar geworden. Warum? Das wird niemand mit irgend annähernder Sicherheit zu sagen wissen. Jeder Versuch einer Kausalerklärung läuft überdies in diesen Bereichen noch mehr als anderswo Gefahr, einen Teil für das Ganze zu nehmen, die mehr zutage liegenden Faktoren auf Kosten der verborgeneren, aber vielleicht nachhaltiger wirkenden Ursachen zu bevorzugen.

Es erübrigt, von der intellektuellen und im Anschluß daran von

der ethischen Artung des Zeitalters zu sprechen. Der Wirklichkeitssinn war mächtig erstarkt. Fortschreitende Ernüchterung und Verfeinerung des Denkens, das sind Charakterzüge, die wir auf den verschiedensten Gebieten wiederfinden. Die exakten Wissenschaften erheben zum ersten Male ihr Haupt. Ihre Methoden beginnen bald auch auf die Kulturwissenschaften überzugreifen. Die Zuversicht, mit der einst die Naturphilosophie, ja mit der noch ein Platon die Welträtsel durch gewaltige Konstruktionen lösen zu können vermeint hatte, sie ist dahingeschwunden. Sorgsame Sammlung und Beobachtung der Tatsachen tritt — und nicht zum mindesten macht sich hier die Einwirkung des aristotelischen Vorbildes geltend — an die Stelle vorschneller Verallgemeinerungen. Wo solche noch auftauchen, da heftet sich sofort grübelnder Zweifel, nagende Skepsis an ihre Fersen. Dieser, zumal den Betrieb der Sonderdisziplinen kennzeichnenden Wandlung des wissenschaftlichen Geistes entspricht ein verwandter Zug in Bereich der Dichtung und der Kunst überhaupt. Davon ist zum Teil schon gehandelt worden. Realismus, der den Idealismus verdrängt, so können wir diese Metamorphose bündig bezeichnen. Nirgendwo ist sie schärfer ausgeprägt als im Bereich der dramatischen Dichtung. Wie weit ist es doch von äschyleïscher Überkühnheit und aristophanischer Phantastik zur schlichten Verständigkeit, zum geistreichen Feinsinn eines Menander oder gar zu dem die naturtreue Nachbildung auch des Alltäglichen und Unschönen nicht verschmähenden Mimus des Herondas. Die niemals auszutilgende Wundersucht, die Lust am Bizarren und Absonderlichen, sie fanden neue Mittel der Befriedigung in dem, was man die „ethnographische Phantastik“ genannt hat, im Alexander- und in dem vom Orient beeinflußten Reise- und Abenteuerroman.

Und wie in der Kunst, so im Leben. Der Zusammenbruch alter Ordnungen, das Absterben örtlicher und partikulärer Überlieferungen, sie haben die Bahn frei gemacht für die Vernunftherrschaft, für die allgemeinere Wertschätzung der Kritik und des Intellekts. Das Samenkorn, das Sokrates ausgestreut hatte, ist aufgegangen und in die Halme geschossen. Die folgerichtigsten Fortbildner sokratischer Gedanken, Kyniker, auch Kyrenaïker, gewinnen an den Königshöfen mindestens mittelbaren Einfluß. Wie Jakobiner in den Dienst Napoleons, so sind einige dieser philosophischen Radikalen in den Dienst der neugeschaffenen Monarchie getreten (vgl. II⁴ 539). Der Kampf gegen die althellenischen Aristokratien, gegen Standesvorrechte und Rassenvorurteile vereinigte die scheinbaren Gegensätze. Wollte schon Alexander Griechen und Orientalen miteinander verschmelzen, so erhebt der aus der Schule der Neukyniker oder Stoiker hervorgegangene Universalgelehrte Erato-

sthenes seine Stimme gegen Aristoteles und dessen Spaltung des Menschengeschlechtes in Hellenen und Barbaren (vgl. S. 278f.). Es nimmt uns nicht wunder, in Staatsschriften der Ptolemäer das Evangelium der Aufklärung und zugleich der Humanität verkündet zu sehen (vgl. II⁴ 126). Der Fürst ist der Pfleger des Staates, seine oberste Pflicht die Sorge für das Wohl seiner Untertanen, unter denen selbst die geringsten nicht vernachlässigt werden dürfen. Man wird an das kynische Ideal von dem „einen Hirten und der einen Herde" (II⁴ 127) erinnert und begreift es, daß der soeben genannte Eratosthenes im Weltreich Alexanders die Verwirklichung des kynisch-stoischen Wunschstaates erblickt hat (vgl. II⁴ 538). Die Allmacht des Wissens und des Unterrichts, der überragende Wert der allgemeinen Volksbildung werden mit einer Wärme, die an die Gegenwart mahnt, in Schriften verherrlicht, die, wie das Proömium zu den Gesetzen des Charondas, der hellenistischen Epoche entstammen.[1]

Rationalität und Humanität, das ist das Doppelgestirn, das über den philosophischen Bestrebungen dieses Zeitabschnittes leuchtet. Wo an einer den neuen Idealen entsprechenden Erneuerung des Gemeinlebens von Anfang an gezweifelt oder alsbald verzweifelt wird, dort bekundet sich die erstarkende Humanität in der Sinneserweichung gegenüber Untergebenen und Sklaven, die Rationalität in dem Trachten nach Festigung des Seelenfriedens, nach Befreiung des Gemütes von den mannigfachen Störungen, mit denen Leidenschaft und Aberglauben seine Ruhe bedrohen. Das ist der Punkt, in dem die im übrigen so weit auseinandergehenden philosophischen Grundrichtungen: Stoa, Epikureïsmus und Skepsis sich begegnen und die gemeinsame Signatur des Zeitalters empfangen. Bald freilich setzte eine Gegenströmung ein, die von babylonischer und ägyptischer Superstition genährte Mystik, die allmählich zum Neupythagoreïsmus und später zum Neuplatonismus hinübergeleitet hat.[2]

Anmerkungen und Zusätze.

Zu Buch VI.

Das Motto aus Bonitzens Kommentar zur Metaphysik p. 29.

Kap. 1.

3 1) Über Speusipp handelt kurz der Index Academicorum col. VI p. 37f. Mekler, ausführlicher Laërt. Diog. IV c. 1. Erwähnt ward er von uns II⁴ 214—217 und 417f., 220, 222, 223, 428f. Vortreffliches bietet wie immer Krische, Die theologischen Lehren der griechischen Denker S. 247—258. [Speusipps Fragmente zuletzt zusammengestellt bei Paulus Lang, De Speusippi Academici scriptis, Bonn 1911.] — Entwicklung: [Frg. 38—39 Lang], vgl. Krische S. 256f. Meldung des Aristoteles: Metaph. XII 7, 1072b 31, verglichen mit XIV 5, 1092a 9 [Frg. 34a und e Lang]. Vorwurf des Atheïsmus: Cicero de natura deorum I 32 [Frg. 39a Lang].

4 1) Verwerfung der Ideenlehre: hauptsächlich nach Aristoteles Metaph. XIII 8, 1083a 21 [Frg. 42d Lang], mit Zellers Erörterung II 1⁴ 1004⁰. Zum folgenden vgl. (über Antisthenes) Gr. D. II⁴ 144f.; Aristoteles Anal. post. II 13, 97a 6ff. mit dem Kommentar des Themistios p. 58, 4ff. ed. Wallies und Eudemi fragmenta [Frg. 112, p.] 164, 21 ed. Spengel; endlich Joannes Philoponos in Analyt. post. p. 405, 27ff. ed. Wallies [= Frg. 31a—e Lang]. — Whewell: History of scientific ideas II 120ff. — Die Bruchstücke der Ὅμοια bei Athenäos an vielen Stellen [Frg. 5—26 Lang]. Über die Typen usw.: der Titel der Schrift περὶ γενῶν καὶ εἰδῶν παραδειγμάτων bei Laërt. Diog. IV 5, unrichtig wiedergegeben in der lateinischen Übersetzung [Cobets]. Die Selbstberichtigung Platons verzeichnet der „Staatsmann" 287c: κατὰ μέλη . . . διαιρώμεθα, δίχα ἀδυνατοῦμεν.

5 1) Die Zweiheit nicht das Prinzip des Bösen: vgl. [Aristoteles] Metaph. XIV 4, 1091b 30ff. [Frg. 35a Lang] mit Krisches Bemerkungen S. 254. Die Zahlen als Urgründe der Dinge: vgl. [die] von Zeller II 1⁴ 1003f. besprochenen Stellen der [aristotelischen] Metaphysik [Frg. 33a und e sowie 42 bis 50 Lang]. Zum folgenden vgl. die Theolog. arithm. p. 61 [Ast = 82, 10 De Falco = Frg. 4 Lang = FVS. 32 A 13]. Der Punkt nicht identisch mit der Einheit, die Vernunft nicht mit der Einheit und dem Guten, sondern ἰδιοφυής: nach Aristoteles [Metaph.] XIII 9, 1085a 32 (Frg. 49 Lang] und [Aëtius I 7, 20 Diels bei] Stobaeus Ecl. I 58 = I p. 35, 3 Wachsmuth [= Frg. 38 Lang]. — Über [Speusipps] Ethik vgl. Clemens Strom. II [22] 133, 500 P.

[= II 186, 19 Stählin]; Plutarch de comm. not. 13, 1 [p. 1065a] (Moralia 1302, 48 Dübner); Seneca epist. 85, 18 [Frg. 57, 59, 58c Lang].

6 1) Xenokrates' [Leben] behandelt Laërt. Diog. IV c. 2; der Index Acad. hauptsächlich col. VIff., p. 38ff. Mekler; Cicero Tusc. V 91. Vgl. des Verfassers Aufsatz: Die Akademie und ihr vermeintlicher Philo-Macedonismus, Wiener Studien IV 102ff. Die Bruchstücke hat gesammelt und trefflich beleuchtet Richard Heinze, Xenokrates (Leipzig 1892).

7 1) Zenons, des Hauptes der Stoa, durch L. Diog. VII 1 und Numenios bei Euseb. praep. ev. XIV 5, 11 [= Frg. 1 und 11 Arnim] bezeugte Schülerschaft ist mit chronologischen Gründen bestritten worden, deren Unhaltbarkeit der Verf. darzulegen bemüht war (Zur Chronologie des Stoikers Zenon, Wiener Sitzungsberichte, Band 146, Abhandlung 6). An diesen Zusammenhang hat in betreff der Religionslehren beider Männer bereits Krische S. 323 erinnert. — Beispiele [xenokratischer] Synoikeiosis bei Krische S. 324 [Frg. 55 Heinze] und bei Heinze S. 143. — Über die Monas und Dyas als Gottheiten [sowie über die Vergötterung der Naturfaktoren] vgl. [Aëtius I 7, 30 Diels bei] Stobaeus ecl. I 62 (I p. 36, 6ff. Wachsmuth) [= Frg. 15 Heinze]. — Über [Xenokrates'] Dämonologie [Frg. 23—25] vgl. die von Heinze S. 81 Anm. 2 mit Recht „grundlegend" genannte Erörterung Krisches S. 320ff.

8 1) Die Begriffsbestimmung der Seele vornehmlich bei Aristoteles de an. I 2, 404b 20f. [Frg. 60 Heinze] mit der Kritik 408b 32ff.

2) Platons Lehre von den Idealzahlen: die Hauptstellen Arist. Metaph. I 6, XIII 6ff., XIV 3, de anima I 2. Ganz und gar nicht überzeugt ward Verf. durch die neueste, überall Mißverständnisse des Aristoteles witternde Darlegung Natorps (Platos Ideenlehre S. 413ff.) [= [2] 433ff.]. Ein wohlunterrichteter Kommentator: Simplicius zur Physik III 4 (453, 30 Diels). — Parallelismus ... im Bereich der Erkenntnis: vgl. Aristoteles de an. I 2, 404b 21ff.

11 1) Dreiteilung der Philosophie: nach Sextus adv. math. VII 16 [Frg. 1 Heinze] (doch auch von Aristot. Top. I 14, 105b 20 vorausgesetzt). Andere Triaden: derselbe VII 147 [Frg. 5 Heinze]. — Physik des Xenokrates [Frg. 9, 50—53, 56—58]: vgl. Heinze S. 67ff. — [Leugnung zeitlicher Weltentstehung und Seelenschöpfung: Frg. 54 und 68 Heinze]. — Über seine Güterlehre [Frg. 76—94]: ebend. S. 147ff. — Feingefühl: Der Ausspruch bei Aelian V. H. XIV 42 [Frg. 95 Heinze] ward längst mit Evang. Matth. V 28 verglichen.

2) Von Polemons Lebensumständen handelt ausführlich, vorzugsweise nach Antigonos von Karystos, der Index Hercul. [p. 46ff. Mekler]. Vgl. des Verfassers: Die herkulanische Biographie des Polemon in „Philosophische Aufsätze Ed. Zeller ..... gewidmet", Leipzig 1887, 141ff. Kaum mehr als einen kurzen Auszug bietet L. Diog. IV. c. 3. — Die Natur als Führerin: in einem von Clemens Strom. VII [6] 32 (849 Potter) [= III 25, 2 Stählin] angeführten Werke περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου. Danach war Polemon auch ein Gegner des Fleischgenusses, durch den wir der tierischen Unvernunft teilhaft werden. — Über Krantor vgl. Index Acad. col. XV p. 50ff. Mekler und den diesen ex-

zerpierenden Laërt. Diog. IV 5. — Über seinen Timäos-Kommentar vgl. II[4] 465 samt der zugehörigen Anm. 1. Einzelheiten daraus bei Fr. Kaiser, De Crantore Academico [Heidelberg 1841] p. 12ff. Ebd. die Bruchstücke des Buches „von der Trauer" p. 34ff. Das Für und Wider [in betreff] der Unsterblichkeitsfrage: nach Hirzel, Der Dialog I 349. Das vornehmste Fragment bei Plutarch Consol. ad Apoll. c. 3 [p. 102d] (Mor. 122. 20 Dübner). — Den Wettstreit der Güter schildert Sextus adv. math. XI 51ff. — Auch für Krates ist Antigonos die primäre Hauptquelle; diesmal mehr als im Index Acad. [p. 56ff. Mekler] bei L. Diog. IV c. 4 erhalten. — Des Krates politische Wirksamkeit und Gesandtschaftsreisen erhellen aus den Λόγοι δημηγορικοὶ καὶ πρεσβευτικοί, die L. Diog. erwähnt. Ebd. auch sein Buch „über die Komödie" genannt und Φιλοσοφούμενα ohne nähere Angabe ihres Inhalts.

13 1) Über Herakleides vgl. Otto Voß De Heraclidis Pontici vita et scriptis, Rostock 1896. Die Hauptquelle ist L. Diog. V c. 6, daneben der Index Acad. col. IX p. 24ff., auch col. VII p. 39 Mekler. — Hörer des Aristoteles kann er nur bei Platons Lebzeiten gewesen sein, als jener bloß rhetorischen Unterricht erteilte (vgl. Grote, Aristotle I 32). Denn nach Platons Tode hat Aristoteles, nach Speusipps Tode auch Herakleides Athen verlassen. Des Diogenes, bzw. Sotion Meldung: παρέβαλεν πρῶτον μὲν Σπευσίππῳ läßt sich wohl nur auf ein näheres persönliches Verhältnis beziehen. Die Vertretung Platons während einer, doch wohl der letzten, sizilischen Reise meldet Suidas s. v. Ἡρακλείδης. — Die Erzählung von [Herakleides'] Ende für Fabelei zu halten, sehe ich keinen Grund. Statt von einem Olympioniken hätte ich von mehreren und auch von dem Vater eines solchen sprechen können. Vgl. Pausan. III 18, 7, Aelian V. H. IX 31 und L. Diog. I 72, mit O. Jahns Besserung Philologus 26 S. 3. — Den Vorwurf des Plagiats hat Chamäleon gegen ihn erhoben: bei L. Diog. V 92. — Die hölzerne Kritik, die im Altertum der böswillige Timäos geübt hat, und den Charakter seiner Dialoge überhaupt hat Hirzel, Der Dialog [I] 321ff., vortrefflich [beleuchtet].

14 1) [Eudoxos' Hundegespräche: L. Diog. VIII 89. Diogenes' „Panther" und „Krähe": ebd. VI 80. Herakleides' „Von der Scheintoten": ebd. VIII 67. Magier an Gelons Hof: Voß p. 64f.; „Abaris": ebd. p. 56ff.]

2) Über des Herakleides Atomenlehre vgl. die Zeugnisse bei Voß p. 66f. „Locker gefügte Körperchen": vgl. W. A. Heidel, The ἄναρμοι ὄγκοι of Heraclides and Asclepiades p. 19ff. (Transactions of the Amer. philol. Assoc. 1910). Nicht zu teilen vermag ich jedoch die Ansicht Heidels, daß Herakleides letzte qualitative Unterschiede zwischen den „Splittern" angenommen habe, da diese Ansicht der eingehenden Schilderung des Caelius Aurelianus, De morbis acutis I 14, d. h. des von diesem ins Lateinische übersetzten, überaus sachkundigen Soranos schnurstracks widerspricht. — [Polemik gegen Demokrit, Heraklit und Zenon: L. Diog. V 87f., vgl. Diels, Berliner Sitzungsberichte 1884, 359 [2] und 1898, 408 [2]].

Zu Buch VI, Kap. 2.

15 1) „Meister der Wissenden“: Dante Inferno IV 131.

16 1) Über Aristoteles’ Nachwirken im Mittelalter vgl. im allgemeinen Sir Alexander Grant, Aristoteles, deutsch von Imelmann, Berlin 1878, S. 153ff. Genaueres bietet Renan: De philosophia peripatetica apud Syros, Paris 1852, insbesondere c. 8: Syri magistri Arabum fiunt in philosophia Graeca. (Die Syrer wurden schon um die Mitte des 5. Jahrhunderts mit Aristoteles bekannt. Edessa war der Hauptsitz der Übersetzertätigkeit. Sie wurde von Nestorianern geübt, die, von dort vertrieben, die Kenntnis der peripatetischen Philosophie unter Persern und Arabern verbreitet haben.) Derselbe: Averroës et l’Averroïsme, Paris 1852, und F. H. Dieterici in [seinen] einschlägigen Werken, zuletzt in dem Buche: Die sogenannte Theologie des Aristoteles, Leipzig 1883.

2) Vom Leben des Aristoteles handelt L. Diog. Buch V, Kap. 1. Außerdem vgl. die zwei *vitae* in Westermanns Βιογράφοι p. 398ff. nebst der von L. Robbe, Leyden 1861, herausgegebenen Spielart des zweiten Βίος und die wenigen, aber wertvollen Notizen in Dionysios’ Brief an Ammaeus c. 5 (Dionysii Halicarnasei Opuscula ed. Usener et Radermacher I 262f.). Die chronologischen Angaben stammen aus Apollodor bei L. Diog. V 9. Dieser Autorität gegenüber besagt gar wenig die Erzählung des Epikur und Timäos von einer stürmischen Jugend des Aristoteles (bei Euseb. pr. ev. XV, 2 [1—2]), der Grote in seinem sonst vortrefflichen biographischen Abschnitt, Aristotle I p. 4, nicht allen Glauben versagen wollte. Bildnisse: F. Studniczka, Das Bildnis des Aristoteles, Lpz. 1908. — [Über die Heimat des Proxenos s. Brinkmann, Rh. Mus. 1911, 229f.]

3) Angebliches Zerwürfnis mit Platon: L. Diog. V 2. — Das Wort aus der Nikomachischen Ethik: I 4, 1096^a 16. — „Er schlug Platon“ usw.: nach [Numenios bei] Eusebios praep. ev. XIV 6 [10]. — Über die Rivalität Aristoteles-Isokrates vgl. Cicero de oratore III 141 und die sonstigen Anführungen bei Grote p. 35, der übrigens die polemische Verwendung des euripideïschen Verses (Frg. 796 N.² αἰσχρὸν σιωπᾶν, βαρβάρους δ’ ἐᾶν λέγειν) [gegen Isokrates] mit Unrecht bemängelt.

17 1) Über Aristoteles und Xenokrates in Assos sowie über Hermias vgl. insbesondere Index Acad. col. V p. 22f. Mekler, Didymos in dem von Diels und Schubart herausgegebenen Demosthenes-Kommentar S. 17ff. und 21ff. [= p. 8ff. der Teubner-Ausgabe, ferner Platons VI. Brief und dazu] Böckhs Abhandlung, Kl. Schriften VI 185ff., [Brinkmann, Rh. Mus. 1911, 226ff.], Dittenberger Sylloge I² p. 198 [= I³ p. 307], W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles S. 34² [und jetzt Aristoteles S. 112ff.] — Verse: P. L. Gr. II⁴ 360ff. Bergk [= I 101ff. Diehl.] — Pythias: das entscheidende Zeugnis über den Zeitpunkt, in dem sich Aristoteles mit Pythias vermählt hat, sowie über deren Verwandtschaftsverhältnis zu Hermias ist der Brief an Antipater Frg. 663 Rose.

18 1) [Alexander I.: Herodot V 22, vgl. VIII 137]. Mieza: Die Lage des Ortes scheint noch nicht mit voller Sicherheit bestimmt zu sein. Auch die Tropfsteinhöhle, die Plinius N. H. XXXI 2, 30 [V p. 11 Mayhoff] erwähnt, gewährt

keinen verläßlichen Fingerzeig, da derartige Höhlen, wie mir mein Kollege Jireček freundlich mitteilt, in jener Gegend nichts weniger als selten sind. Von der Örtlichkeit handelt im übrigen Plutarch Vita Alexandri c. 7 [p. 668] (Vitae 797, 1 Döhner).

19 1) Das spätere Verhältnis Aristoteles' zu Alexander behandelt wohl am besten Plutarch a. a. O. c. 8 (797, 39 D.). Das Maßvolle dieser Äußerung sticht grell ab von dem angeblichen Geschimpf Alexanders ebd. c. 74 [p. 706] (842, 8 Döhner). Dort bildeten die Briefe die Grundlage des Urteils, hier unkontrollierbare Gerüchte. Über des Aristoteles an Alexander gerichtete politische Ratschläge (wahrscheinlich in der Schrift περὶ βασιλείας) vgl. Bernays' Bemerkungen, Dialoge des Aristoteles S. 154. — Pekuniäre Unterstützung: mit augenscheinlich übertreibenden Details berichtet von Athenäos IX 398e und Plinius N. H. VIII 16, 44 [II 92 Mayhoff]. Wiederaufbau von Stageira: vgl. Dion Rede 47, 9 (II 224 Reiske = II 82f. Arnim).

20 1) Niemals ein praktischer Politiker: vgl. den gegen Bernays' Phokion gerichteten Aufsatz des Verfassers: „Die Akademie" usw., Wiener Studien IV [102ff.]. — Bundesgenossen, nicht Untertanen: τοῖς μὲν Ἕλλησιν ἡγεμονικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρώμενος, nach [Plutarch, de fort. Alex. I 6, p. 329b = I 404, 9 Dübner, vgl. auch] Eratosthenes bei Strabo I [4, 9] p. 66. [Adoption Nikanors: p. 398, 15 Westermann]; vgl. R. Heberdey in der dem Verfasser gewidmeten Festschrift S. 412ff. [und Brinkmann Rh. Mus. 66, 229f. — Der Name der Tochter: Sextus Emp. adv. math. I 258]. — Über die Sendung Nikanors vgl. Diodor XVIII 8, 3ff. und Dinarch gegen Demosthenes § 81. Vortrefflich behandelt [von] Grote, Hist. of Gr. ch. 95 (XII[1] 416ff.) und Aristotle I 14ff.

21 1) Über die Anklage vgl. hauptsächlich L. Diog. V 5 und Athenäos XV 696a. Einen Punkt der Anklage sollen [auch philosophische Lehren des Aristoteles gebildet haben (Orig. c. Cels. I 65 = I 118, 14 Koetschau) — eine Nachricht, die Stahr (Aristotelia I 146) und Grote (Aristotle I 18) auf] die wahrscheinlich im Dialog περὶ εὐχῆς enthaltene Lehre von der Wirkungslosigkeit des Gebets [(Orig. ebd. II 13 = I 142, 8 K.) beziehen]. Einen anderen Punkt der Anklage bildeten nach einer plausiblen Vermutung Lenormants (Dictionnaire des Antiqu. II 555) der Pythias [nach einem andern als dem gewohnten Ritual] dargebrachte Totenopfer; vgl. L. Diog. V 4. — Die nach Delphi gestiftete Bildsäule: L. Diog. V 6.

2) „Athen soll sich nicht .... versündigen": vgl. die zweite Vita bei Westermann p. 400, 70 und Aelian V. H. III 36.

3) Letztwillige Verfügungen: Bei L. Diog. V 11ff. — Herpyllis: Über den Namen vgl. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen II 99. Nicht allen Rechtsschutzes bar war die Stellung der παλλακή nach dem von Demosthenes Rede 23 § 55 angeführten Gesetze, in welchem die Kebse neben der Ehefrau und anderen weiblichen Verwandten erscheint; vgl. auch Lysias Rede 1 § 30f. Hier heißt sie „minderwertig", gleichwie sie bei Pseudo-Demosthenes Rede 59 § 122 eine Mittelstellung einnimmt zwischen der Hetäre und der bürgerlichen Ehefrau.

Zu Buch VI, Kap. 3.

22 1) „Gemäßigt bis zum Übermaß“: μέτριος — τοῖς ἤθεσιν εἰς ὑπερβολήν, 2. Vita bei Westermann p. 401, 88. Aberkennung der delphischen Ehren: vgl. Aelian V. H. XIV 1 [Frg. 666 Rose]. Ehren in Athen aberkannt und wieder zuerkannt: Ath. Mitteil. XIII 369. — [Päan und Elegie: Frg. 5 und 1 Diehl (I p. 99ff.)]. — Lob der Gerechtigkeit: Nik. Eth. V 3, 1129ᵇ 25—30. Hierher gehört auch das den Vorzug der „ersten Philosophie“ vor den übrigen Wissenschaften preisende Wort: „notwendiger sind alle als sie, besser aber keine“ (Metaph. I 3, 983ᵃ 10).

23 1) Die Werke des Aristoteles neuerlich veröffentlicht von der Berliner Akademie, fünf Bände mit Einschluß lateinischer Übersetzungen (III), Scholien (IV) und Fragmente samt Spezialwörterbuch (V). Dazu mehrere Supplementbände und die Ausgabe der vorzugsweise griechischen Kommentatoren. Eine andere Gesamtausgabe ist die bei Firmin-Didot in fünf Bänden veröffentlichte. — Anerkannt unecht [sind] die von einem Stoiker [oder doch von einem späteren, durch die Stoa beeinflußten Peripatetiker] verfaßte Schrift περὶ κόσμου, dann π. φυτῶν, π. χρωμάτων, die φυσιογνωμικά, περὶ Ξενοφάνους κτέ., π. ἀτόμων γραμμῶν und die θαυμάσια ἀκούσματα. Über Stücke von zweifelhafter Echtheit wird zu den einzelnen Abschnitten gelegentlich gesprochen werden. Die Probleme, desgleichen die ebenfalls in Problemform abgefaßten (stets mit einem διὰ τί; beginnenden) Μηχανικά lasse ich ungenützt, nicht weil sie als Ganzes unecht sein müssen, sondern weil sie zweifellos Unechtes enthalten — hat doch schon die Form dieser Forschungsfragen zu immer neuen Zusätzen eingeladen — und weil es kein Mittel gibt, das Echte vom Unechten mit einiger Sicherheit zu scheiden. — Die „Staatsverfassung der Athener“: zuerst veröffentlicht von F. G. Kenyon, Aristotle on the constitution of Athens, London 1891. Deutsch von G. Kaibel und A. Kießling, Straßburg 1891. [Teubner-Ausgaben von Blaß 1893 und von Thalheim 1909; kommentierte Ausgabe von Sandys London 1893 und 1912; vgl. Kaibel, Stil und Text der Πολιτεία Ἀθηναίων des Aristoteles, und v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen, beide Berlin 1893.] Im folgenden einzelnes wiederholt aus des Verf.s Vortrag über „Aristoteles und seine neuentdeckte Schrift vom Staatswesen der Athener“, Deutsche Rundschau Mai 1891 (Essays und Erinnerungen, S. 154ff.). — [Zu ungerechten Urteilen:] der hier erörterte Vorwurf ist am nachdrücklichsten von Lutoslawski gegen Aristoteles erhoben worden: Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Macchiavelli, Breslau 1888, S. 81ff. Es wird hier in der Tat eine ungemein starke, bis ins Einzelnste gehende Abhängigkeit der aristotelischen von der platonischen Staatslehre nachgewiesen; aber an eine „böswillige Kritik“ (S. 90) oder an absichtliche Mißverständnisse, wie sie Lutoslawski, zum Teil mit Teichmüller (Literarische Fehden I 169ff.), annimmt, zu glauben, ist uns ganz und gar unmöglich. Auch hätte Aristoteles, falls er jene Abhängigkeit verbergen wollte, die vielfach wörtliche Übereinstimmung gar leicht vermeiden können. — Scharfe Selbstkritik übt er z. B. Topik VI 11, 149a 20.

24 1) Das Haus des Lesers: in der zweiten Vita bei Westermann Biographi p. 299, 25. — „Je einsamer .... ich werde“: Frg. 668 [Rose. — Das Folgende nach Ἀϑ. πολ. 25, 3 und 14, 4]. Das Witzwort über die Athener bei L. Diog. V 17. — μικρόμματος nennt [Aristoteles] ebendieser V 1.

2) Stilistische Kunst: unter die Musterschriftsteller reiht den Aristoteles Dionys von Halikarnaß, de compositione verborum c. 24 (II 1, p. 121, 19ff. Usener-Radermacher) und anderwärts. [Die] anderen Lobsprüche bei Cicero, Acad. priora II 119, Top. § 3, de oratore III 71, ad Atticum II 1, 1. Im folgenden hat der Verf. einiges seinem Nachruf auf Jakob Bernays, Beilage zur Allg. Zeitung 1881 Nr. 308 und 309, entlehnt (Essays und Erinnerungen S. 123). — Aristoteles selbst Gesprächsperson: das nennt „Ἀριστοτέλειον *morem*“ Cicero ad Atticum XIII 19, 4.

25 1) Verzeichnis aristotelischer Schriften: das Hauptverzeichnis bei L. Diog. V 22ff., daneben in der dritten Vita bei Westermann p. 402ff. und in zwei, auf Ptolemäos Chennos fußenden arabischen Quellen, [von denen] M. Steinschneider 1469ff. der Berliner Akademie-Ausgabe gehandelt hat. Daß das Hauptverzeichnis nicht auf Andronikos, sondern auf Hermippos und somit auf die πίνακες der alexandrinischen Bibliothek zurückgeht, hat gegen Bernays (Die Dialoge des Aristoteles 133f.) und V. Rose (Aristoteles pseudepigraphus p. 8ff.) E. Heitz, Die verlorenen Schriften des Aristoteles S. 20, überzeugend dargetan. — Der „Hörer“ statt des Lesers wird erwähnt: Nik. Eth. I 1, 1095^a 2; Metaph. IV 3, 1005^b 4. — Über den Ursprung der aristotelischen Lehrschriften vgl. jetzt insbesondere W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles (Berlin 1912) S. 131ff., der überzeugend besonders auf die ursprüngliche Selbständigkeit der einzelnen „Bücher“ (z. B. jener der Metaphysik) sowie auf die Bedeutung der Abschriften hinweist, die die Jünger des Meisters von dessen nur für einen engeren Kreis bestimmten Ausarbeitungen nehmen mochten. Daß es dagegen, wie Jaeger meint, im philosophischen Unterricht neben der Vorlesung solcher Ausarbeitungen freien Vortrag überhaupt nicht gegeben habe, scheint mir völlig unglaublich: erhellt doch schon aus der Sophistenrede des Alkidamas, daß es schon vor der Zeit des Aristoteles nicht nur Reden aus dem Stegreif, sondern auch solche mit improvisierten Einlagen (§ 14) gegeben hat; warum in aller Welt hätten gerade die Lehrer der Philosophie diese Vortragsart grundsätzlich verschmähen sollen? — Anrede an das Auditorium am Schluß des logischen Lehrkurses: Soph. El. c. 33, 184^b 3ff. — Eingehende Analyse der Metaphysik: s. Bonitz in der Einleitung zu seinem Kommentar (Bonn 1849) und jetzt Jaeger in dem soeben genannten Werke.

26 1) Schicksal der aristotelischen Werke: Hauptquellen Theophrasts Testament bei L. Diog. V 52; Strabo XIII [1, 54] p. 608; Plutarch Sulla c. 26; Porphyr, Leben Plotins c. 24 (I 33, 7 Volkmann).

27 1) Über Andronikos von Rhodos (Vorstand der aristotelischen Schule zwischen 78—47 v. Chr. G.) vgl. das so betitelte Gymnasialprogramm Fr. Littigs, München 1890 [und 1894 und Erlangen 1895].

2) Ähnlich wie wir urteilt über die Bedeutung der hier besprochenen Vorgänge Usener in Gött. gel. Nachr. 1892 S. 202ff. [= Kl. Schriften III 150ff.]. Ihre Tragweite wohl über Gebühr abzuschwächen bemüht sich der den Gegenstand übrigens aufs gründlichste erörternde Zeller II 2³ 138ff. und ähnlich auch Jaeger Studien S. 176. [Doch vgl. jetzt dessen Aristoteles S. 117].

28 1) [Die im folgenden angeführten Schriftentitel, soweit nichts anderes bemerkt, in dem Anm. 1 zu S. 25 besprochenen Verzeichnis des L. Diog. — Alphabetische Ordnung der Politien: Rose, Aristot. pseudepigr. 399, vgl. L. Diog. V 44. — Gesetze der Barbaren: vgl. Zeller II 2³ 106⁰]. — „Über territoriale Rechtsansprüche der Staaten": diesen vollständigen Titel τὰ περὶ τῶν (τό)πων δικαιώματα πόλεων habe ich seinerzeit aus Philodem gewonnen Zeitschr. f. österr. Gymn. 1865 S. 816. An derselben Stelle, Papyrus hercul. 1015 fol. 70, lesen wir auch: καὶ διὰ ταῦτ' ἐφωρᾶ(το) τούς τε νόμου(ς) συνάγων ἅμα τῷ μαθητ(ῇ), worunter Theophrast zu verstehen ist. — Die delphische Inschrift: Bulletin de corresp. hellén. XXII 260ff. aufs beste von Homolle behandelt, der auch den auf die Ilias-Ausgabe [Plutarch: Leben Alexanders c. 8; Strabo XIII 1, 27, p. 594] bezüglichen Schluß gezogen hat. — [Über Komödiendichter: Zeller II 2³ 108¹. — Über Schwierigkeiten bei . . . Hesiod usf.: Verzeichnis bei Westermann 404, 75ff.] — Details der Kostümkunde: vgl. Bernays, Die Dialoge usw. S. 12. Geschichte der Medizin: über die Μενώνεια oder Ἰατρικὴ συναγωγή vgl. jetzt Diels in seiner Ausgabe des Anonymus Londinensis p. XVI.

Zu Buch VI, Kap. 4.

31 1) Die vornehmlich von Prantl, Geschichte der Logik I¹ 90ff., behauptete Unechtheit der Kategorienschrift ist insbesondere von Zeller II 2³ 67—69 [bestritten] worden. Das angeblich auf stoische Einflüsse hinweisende πρός τί πως ἔχειν ist [in der Tat] von Zeller an vielen anderen Stellen nachgewiesen worden. [Doch vgl. jetzt Jaeger, Aristoteles S. 45.] Daß der Anhang über die sogenannten Post-Prädikamente (c. 10ff.) nicht zum ursprünglichen Bestand der Schrift gehört, [hat] Andronikos [bei Simplicius in Categ. 379, 8ff. Kalbfleisch wohl nicht mit Unrecht angenommen]. Man wird die den „Kategorien" zugrunde liegenden Vorträge [falls sie von Aristoteles selbst herrühren] wegen des mehrfach als Beispiel verwandten Lyzeums (p. 2ª 1 und 11ᵇ 14) bereits zu Athen gehalten denken müssen. Darum möchte ich auch nicht mit Zeller ebd. „manche Ungelenkigkeit . . . des Ausdrucks" auf Rechnung einer besonders frühen Abfassungszeit setzen, sondern eher an eine Nachschrift denken, die nicht allzu sorgfältig durchgesehen und redigiert ward.

2) Zahllose Erklärungen: vgl. Dexipp. in Categor. 5, 7ff. Busse und Simplicius in Categor. 1, 1ff. Kalbfleisch. [Porphyrios: Εἰσαγωγή und Kommentar, her. v. Busse Berlin 1887; jene sowie die „Kategorien" selbst im 4. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt von Marius Victorinus, die Εἰσαγωγή im 5. von Boethius]. Das einzige Lehrbuch der Logik: vgl. Zenker Aristotelis Categoriae Graece cum versione Arabica . . . [Leipzig 1846] p. 13. Athe-

nodor: vgl. Simplicius a. a. O. p. 62, 24ff. und Porphyr. in Categ. p. 59, 10ff. Busse. Plotin: Enneaden VI 1, 23f. [II 290f. Volkmann]; einschneidend ist dort die an κεῖσθαι und ἔχειν geübte Kritik. Kant: [Kr. d. r. Vern. S. 97 Kehrbach = Ges. Schriften III 93ff.] J. S. Mill: System der Logik Buch I Kap. 3 § 1 (Ges. Werke II² 49). — Nur an zwei Stellen erscheint die Zehnzahl der Kategorien, nämlich Categor. 4, 1ᵇ 25ff. und Topik I 9, 103ᵇ 21ff. Vgl. über die „Abstufungen in der Vollständigkeit der Aufzählung" (Bonitz Über die Kategorien des Aristoteles, Wiener Sitzungsberichte 1853, S. 610, A. 3) Brandis, Griech.-röm. Philos. II 2, 1 S. 397, A. 558. Als „Affektionen" (πάθη) zusammengefaßt [und als „Bewegungen" bezeichnet]: vgl. die sehr nützlichen Zusammenstellungen bei Prantl I¹ 207 und bei Apelt, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie S. 140f.

33 1) Viele und widerspruchsvolle Antworten: vgl. insbesondere Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre (Historische Beiträge zur Philosophie Band I), Bonitz a. a. O. und Apelt, Die Kategorienlehre des Aristoteles a. a. O. S. 103ff. Unsere Darstellung steht der Bonitzschen Auffassung des Gegenstandes am nächsten.

34 1) Hier ein Zuviel, dort ein Zuwenig: das haben schon die Stoiker erkannt, welche die Einteilung ὡς πολλὰ παριεῖσαν καὶ μὴ περιλαμβάνουσαν ἢ καὶ πάλιν πλεονάζουσαν verwarfen nach Porphyrius in Categorias prooemium, p.59, 6ff. Busse. — Wie ein Zeitgenosse: Apelt a. a. O. S. 160. Gar wenig stimmt zu der Zuversicht der Behauptung: „die Kategorien lassen sich nicht beliebig vermehren oder vermindern" die Entschuldigung ebd. S. 152: „Überhaupt aber darf man von den Kategorien κεῖσθαι und ἔχειν nicht zu viel Aufhebens machen."

Zu Buch VI, Kap. 5.

35 1) Die Hermenien-Schrift: die Athetese von π. ἑρμηνείας durch Andronikos (bei Ammonius in Aristotelis de interpret. p. 5, 24ff. Busse) entkräftet mit guten Gründen, wie ich glaube, H. Maier im Archiv für Gesch. der Philos. XIII 37. Man beachte auch die dort S. 51ff. für die Echtheit beigebrachten Argumente. Die Anstöße, welche das Büchlein darbietet, dürften sich durch die Annahme erledigen lassen, daß es uns nur in einer Schüler-Nachschrift vorliegt.

36 1) [So gut wie keinen Gebrauch:] vgl. Grote, Aristotle I 288 *In his numerous treatises . . . scarcely any allusion is made to the Syllogism; nor is appeal made to the rules for it laid down in the Analytica.* — [Eine einzige Grundform: Anal. pr. I 7, 29ᵇ 1].

37 1) Eines der euklidischen Axiome: vgl. Anal. post. I 10, 76ᵃ 41 mit Euklids [drittem Axiom] (Opera I 10 Heiberg); dieses erscheint auch Metaph. XI 4, 1061ᵇ 19. Zum folgenden vgl. Metaphysik IV 3 Anfang, auch den Rest dieses Kapitels [sowie] das ganze folgende. Über mathematische Definitionen vgl. u. a. Topik VI 11 Anfang und VIII 3, 158ᵇ 29ff. — [Winkelsumme: z. B. Anal. pr. I 35, 48ᵃ 36. Inkommensurabilität: z. B. Anal. pr. I 23, 23ᵃ 23ff.].

38 1) Die skeptischen Denker: vgl. Sextus Empir. Pyrrhon. hypotyp. II 163ff. und 195ff. — J. S. Mill: Logik Buch II Kap. 3. In Wahrheit hat Aristoteles den Vorwurf einer im Syllogismus stattfindenden *petitio principii* selbst vorweggenommen. Auf die betreffenden Stellen Anal. pr. II 21, 67ª 22 und Anal. post. I 1, 71ª 31 hat kürzlich H. Maier, Syllogistik des Aristoteles II 2 S. 173f., wohl als der Erste hingewiesen.

40 1) Soviel räumt Aristoteles . . . ein: vgl. vor allem das Schlußkapitel der Anal. post., insbesondere p. 100ᵇ 3 δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον. — [„Die Mathematik hat sich . . .“:] Metaph. I 9, 992ª 32 ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία.] — Die Astronomie . . . . und Harmonik usw.: vgl. Anal. post. I 9, 76ª 23—25, auch [I 7] 75ᵇ 16 und [I 14] 79ª 18—20. Genaueres über das Verhältnis dieser Disziplinen zur Mathematik: Physik II 2, 194ª 7ff. Unsere „mathematische Physik“ heißt dort τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων.

42 1) Übelbegründete Naturtheorien usw.: Anal. post. II 10, 94ª 3ff. und II 16 [98ᵇ 5ff.].

2) Grundsätzliche Erklärung des Stagiriten selbst: Topik I 1 [100ª 25]. — „Einschachtelung der Vorstellungen“: s. Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie ² 119f.

43 1) Anweisungen auch zur Täuschung des Gegners: vgl. Topik I 18, 108ª 26 χρήσιμον δὲ καὶ πρὸς τὸ μὴ παραλογισθῆναι καὶ πρὸς τὸ παραλογίσασθαι. [Vieldeutige Wörter: besonders II 15]. Ganz eigentliche Kunstgriffe der Täuschung VI 10, 148ª 37ff.: ἐρωτῶντι μὲν ὡς συνωνύμοις χρηστέον ... αὐτῷ δ᾽ ἀποκρινομένῳ διαιρετέον. Der Gegner wird durch vorherige Abmachungen in eine Falle gelockt: μᾶλλον γὰρ συγχωροῦσιν οὐ προορῶντες τὸ συμβησόμενον, 148ᵇ 9. VIII 1, 155ᵇ 23: ἢ πρὸς κρύψιν τοῦ συμπεράσματος, auch Z. 30: ἀλλ᾽ ἀποστατέον [scil. τῶν ἀναγκαίων] ὅτι ἀνωτάτω, d. h. man muß mit möglichst allgemeinen, von dem Ziel, auf das man lossteuert, möglichst weit entfernten Sätzen den Anfang machen, um dem Gegner Zugeständnisse zu entlocken, die er andernfalls διὰ τὸ . . . . προορᾶν τὸ συμβησόμενον (Z. 13) vermeiden würde. Das Stärkste ist vielleicht die Empfehlung, sich selbst Einwürfe zu machen, weil der Schein der Loyalität den Gegner vertrauensvoll stimmt (156ᵇ 18—20). Hierher gehört auch die Warnung vor Übereifer (156ᵇ 23ff.) und der Rat, die natürliche Folge der Sätze zu stören, um durch Verschränkung derselben den Gegner von der Fährte abzubringen (156ª 23ff.), desgleichen die Anweisung zur Verschleppung [VIII 10] 161ª 9—12, allerdings als die χειρίστη τῶν ἐνστάσεων bezeichnet; doch ohne solchen Vorbehalt [VIII 1] 157ª 1: ἔτι τὸ μηκύνειν καὶ παρεμβάλλειν [τὰ μηδὲν χρήσιμα πρὸς τὸν λόγον . . ., πολλῶν γὰρ ὄντων, ἄδηλον, ἐν ὁποίῳ τὸ ψεῦδος], mit der Schlußbemerkung: εἰς μὲν οὖν κρύψιν τοῖς εἰρημένοις χρηστέον. [Schlechte Wortwitze: besonders in den „sophistischen Widerlegungen“, z. B. gleich in c. 4]. Definition der Verblüffung: Topik IV 5, 126ᵇ 13ff. — Lebhaftigkeit der Selbstkritik: VI 11, 149ª 20 ἢ τοῦτο μὲν γελοῖον τὸ ἐπιτίμημα. Zum Folgenden vgl. am Schluß der Topik [VIII 14, 164ᵇ 8ff.] die Ermahnung, sich nicht leichthin mit dem ersten besten in ein Streitgespräch einzulassen: καὶ γὰρ οἱ

γυμναζόμενοι ἀδυνατοῦσιν ἀπέχεσθαι τοῦ διαλέγεσθαι μὴ ἀγωνιστικῶς. — Einmal .... ein andermal: die zwei Stellen liest man V 4 [134a 3] und VIII 14 [164b 10]. In dieser Schlußpartie tritt [vor allem] der Gesichtspunkt der Übung und Schulung (Kap. 14 Anfang πρός τε γυμνασίαν καὶ μελέτην κτἑ.) hervor. Fast möchte man sagen, Aristoteles schäme sich hier einigermaßen, auch die bloße Streitkunst gelehrt zu haben. Die Worte ἀγωνίζεσθαι, ἀγωνιστικός usw. werden in tadelndem Sinne gebraucht. So mehrfach VIII 11, wo auch die Verbindung διαλεκτικῶς καὶ μὴ ἐριστικῶς (161a 33) begegnet.

44 1) Nahe am Schlusse des logischen Hauptwerks: Anal. post. II 19, 99b 34—100a 14.

Zu Buch VI, Kap. 6.

45 1) „Wissensdurst": φιλοσοφίας διψῆν, de coelo II 12 [291b 27]. Bevorzugung des Schauens: Metaph. I 1 [980a 24ff.]. Mondregenbogen: Meteorol. III 2, 372a 28, vgl. auch [über eigene Himmelsbeobachtungen des Philosophen] I 6, 343b 11 und 30 und de coelo II 12, 292a 3ff. Hantierungen der Sticker: Meteorol. III 4, 375a 26ff.; der Gärtner: de gen. et corr. II 8, 335a 13f. Ruderschlag: Meteorol. II 9, 369b 10f.

46 1) Cuvier: Histoire des sciences naturelles (1841 I 132); Darwin: Life and Letters III 252. Dottersack des glatten Hais: Hauptstelle hist. an. VI 10, 565b 6ff.; erörtert von Joh. Müller „Über den glatten Hai des Aristoteles", Berliner Akad. Abh. 1840 S. 187. Das kalte Gehirn: vgl. Bonitz, Index Aristot. s. v. ἐγκέφαλος Nr. 5. Zahl der Zähne: hist. an. II 3, 501b 19ff. Herodot als Märchenerzähler (μυθολόγος): de gen. an. III 5, 756b 6; vgl. hist. an. VI 31, 579b 2 [und Herodot III 108]. Befruchtung des Rebhuhns: hist. an. V 5, 541a 26ff.; V 2, 560b 13, auch de gen. an. III 1, 751a 13ff. Weißwerden der Raben usw.: hist. an. III 12, 519a 3ff. Was Aristoteles irregeleitet hat, soll nach Auberts und Wimmers Vermutung (Übersetzung der Tiergeschichte I 347 Anm. 77) das Vorkommen von Albino-Varietäten sein. Rötung der Spiegel: de insomniis 2, 459b 27ff.

2) Die von inneren Widersprüchen gereinigte .... Ansicht: das besagt ungefähr Nik. Eth. VII 1, 1145b 6f. ἐὰν γὰρ λύηταί τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς.

47 1) Zeugungsprozeß bei den Bienen: de gen. an. III 10, 760b 27ff. Das Auge der Erfahrung: Nik. Eth. VI 12, 1143b 13f. Die eleatische Lehre grenzt an Wahnwitz: de gen. et corr. I 8, 325a 17ff. Zum Folgenden vgl. wieder de gen. et corr. I 8, 324b 35ff. [und Anm. 1 zu I4 264]. — Kundgebungen der Selbstbescheidung: de coelo II 12, 292a 14ff.; II 5, 287b 28—288a 2, wo man den Schluß: νῦν δὲ τὸ φαινόμενον ῥητέον vergleichen möge mit: πειρατέον λέγειν τὸ φαινόμενον, ebd. 12, 291b 25ff. Strengere Methoden und zwingendere Beweise: so durfte ich wohl ἀκριβεστέραις ἀνάγκαις 287b 34 übersetzen.

49 1) Bestreitung .... des leeren Raumes: Phys. IV 8, 216a 13ff.; insbesondere Z. 20f.: ἰσοταχῆ ἄρα πάντ' ἔσται· ἀλλ' ἀδύνατον, und Z. 27: φανείη ἂν τὸ λεγόμενον κενὸν ὡς ἀληθῶς κενόν.

Zu Buch VI, Kap. 7.

50 1) Beliebige Hypothesen: Metaph. XIV 3, 1090ᵇ 29.

51 1) Dreizahl von [Stoffklassen]: de coelo I 2; Luft und Wasser [von Feuer und Erde unterschieden]: II 3 [286ᵃ 28ff.].

2) Konstruktion ... der vier ... Grundstoffe: de gen. et corr. II 1 329ᵇ 4] — II 3 [330ᵃ 7]. — Die empedokleïsche Lehre von den chemischen Proportionen gelegentlich berücksichtigt: de anima I 4, 408ᵃ 14ff. und [I 5] 410ᵃ 1ff.

52 1) [Demokrits] Lehre vom Auftrieb [vgl. FVS. 55 A 61] bestritten de coelo I 8, 277ᵃ 33ff. Schopenhauer: [Welt als Wille und Vorstellung Bd. II, Kap. 23] Werke III¹ 334 [Frauenstädt = II 334, 17 Deussen].

2) Der hier betonte Widerspruch erhellt am deutlichsten aus Physik VIII 4, — eine Erörterung, deren Schluß 256ᵃ 1 uns die Wahl läßt, als Ursache jener natürlichen Bewegungen entweder ein Wesen anzunehmen, das den Stoffen diese Bewegungstendenzen verliehen hat, oder [sie] in demjenigen zu erblicken, der etwa dem nach abwärts strebenden Stein die Unterlage wegzieht. Fürwahr, eine seltsame Alternative! Anderwärts freilich werden diese Bewegungstendenzen der Elemente nicht nur, wie auch an dieser Stelle 255a 2ff., unter die natürlichen gerechnet, sondern [es wird] von den Naturwesen auch gesagt, daß sie den Ursprung der Bewegung und der Ruhe in sich selbst tragen: Physik II 1, 192ᵇ 13. Doch ist damit offenbar nur deren Unterschied von den Kunstprodukten betont und auf eine weitere Zurückführung dieses Ursprungs (ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως) nicht verzichtet. Der ausschließlich passive Charakter des unbeseelten Stoffes wird an der zuerst angeführten Stelle nachdrücklich hervorgehoben 255 [ᵃ 5ff: αὐτὰ ὑφ' αὑτῶν φάναι ἀδύνατον· ζωτικὸν ... γὰρ τοῦτο; ᵇ 29: οὐδὲν τούτων αὐτὸ κινεῖ ἑαυτό]; ᵇ 31: [κινήσεως ἀρχὴν ἔχει] οὐ τοῦ κινεῖν ... ἀλλὰ τοῦ πάσχειν. — Kreislauf des Stoffes: de gen. et corr. II 10, 337ᵃ 1ff.

53 1) Hinweis auf die Bewegung im Kreise der Ekliptik: 336ᵃ 32ff.

2) Zurückweisung der (älteren) Versuche: de gen. et corr. I 1 und 2, insbesondere 317ᵃ 20ff. [vgl. auch I 9, 327ᵃ 14ff.].

Zu Buch VI, Kap. 8.

55 1) Συλλογιστικαὶ ἀρχαί heißen diese Prinzipien Met. IV 3, 1005ᵇ 7, ἀποδεικτικαὶ ἀρχαί III 2, 996ᵇ 26. Axiome der Mathematiker: [Anal. post. I 2, 72ᵃ 17; I 10, 76ᵇ 14]; Metaph. [III 2, 997ᵃ 10—13]; IV 3 [1005ᵃ 19ff.]. „Einige der Naturphilosophen": ebd. 1005ᵃ 31. Formulierung des Widerspruchsprinzips: ebd. 1005ᵇ 19ff.; dasselbe enger gefaßt Met. III 2, 996ᵇ 29 (καὶ ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι). Auch IV 6, 1011ᵇ 13: βεβαιοτάτη δόξα πασῶν τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένας φάσεις. Gegen und über Heraklit: Met. IV 3, 1005ᵇ 24ff. Zum folgenden: Met. I 6, 987ᵃ 32ff., auch IV 5, 1009ᵃ 22. Vergleich mit den Knaben: ebd. 1009ᵇ 38f.

56 1) Satz [vom] ausgeschlossenen Dritten: Met. III 2, 996ᵇ 29 πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι. Ebenso IV 7 Anfang. Vgl. auch Gr. D.

II[4] 153f. — Und man hat es eingewendet: ich denke an Mill Logik Buch II [Kap. 7] § 5 (Werke II[2] 326).

58 1) Aristoteles' scharfe Unterscheidung der verschiedenen Arten von Gegensätzen: vgl. Bonitz im Index unter ἀντικεῖσθαι und ἐναντίος.

2) Sir William Hamilton: bei Mill a. a. O. S. 324ff. — Aristoteles über Ruhe und Bewegung: an der wichtigen Stelle Physik IV 12, 221b 12ff. οὐ γὰρ πᾶν τὸ ἀκίνητον ἠρεμεῖ, ἀλλὰ τὸ ἐστερημένον κινήσεως πεφυκὸς δὲ κινεῖσθαι. Die Disjunktion also: „*A* ist entweder ruhend oder bewegt" ist dort nicht anwendbar, wo Ruhe und Bewegung überhaupt keine dem betreffenden Subjekt zugänglichen Zustände sind. Vgl. auch Physik III 4 Anfang und Prantls Bemerkung dazu, Aristoteles' Acht Bücher Physik, griechisch und deutsch, S. 489. In der Schärfe der Unterscheidung zwischen kontradiktorischen und konträren Gegensätzen wird Mill Logik a. a. O. S. 326 von Aristoteles übertroffen. Vgl. auch de part. an. II 2, 649a 18: τὸ ψυχρὸν φύσις τις ἀλλ' οὐ στέρησίς ἐστιν.

59 1) Vgl. Met. IV 4. Von einem „Stock" lasse ich Aristoteles reden statt von einer Pflanze (ὅμοιος γὰρ φυτῷ ὁ τοιοῦτος, ebd. 1006a 14). [Unbildung]: vgl. ebd. 1006a 5 ἀξιοῦσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν.

60 1) [So hat man geantwortet: vgl. Mill a. a. O. S. 325f.] Anwesenheit und Abwesenheit eines Phänomens: vgl. Gr. D. II[4] 442f.

61 1) Aristoteles über Induktion als Erkenntnisquelle der Axiome: Anal. post. II. 19, 100b 3 δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον. Ebd. wird [am Schlusse des Kapitels] die Rolle des Nūs beleuchtet. Über die aristotelische Induktion vgl. die Stellensammlung bei Zeller II 2[3] 241 Anm. 3. Erheiternd wirkt der dort mit vollstem Recht zurückgewiesene kritische Eingriff Trendelenburgs und Brandis', die Aristoteles [sich] nicht [zu der Ansicht bekennen] lassen wollten, daß sich „alles unbewiesene Erkennen auf Induktion gründe". George Grote: Aristotle II 288ff.

2) Hinweis auf die allgemein gangbaren Überzeugungen: die ἔνδοξα, vgl. Topik I 1 [100b 21. — Wahrscheinlichkeitsbeweis: I 2, 101a 36ff.]. Hierüber Zeller II 2[3] 242ff.

3) Hauptstelle über den Satz der Identität: Metaph. IV 7 [1011b 26ff.]. Vgl. auch IX 10, 1051b 3: — ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ συγκείμενον συγκεῖσθαι. Zum Satz der Identität vgl. Überweg, System der Logik[3] 183ff., und Grote, Minor Works 360.

Zu Buch VI, Kap. 9.

63 1) Die Widersprüche in der Behandlung des Substanz-Problems werden eingehend dargelegt von W. Freytag, Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles, Halle 1905, S. 82ff. Die angeführten [Worte] ebd. S. 96.

64 1) Vier Hauptargumente .... gegen die Ideenlehre: Metaph. I 9 [990a 34—991b 9. — Wilhelm von Occam: vgl. Überweg-Baumgarten,

Grundriß der Geschichte der Philosophie II^{10} 600; als die „Parole“ der terministischen Schule bezeichnet den angeführten Satz M. de Wulff, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, deutsch von R. Eisler, S. 373; als erster scheint „das Prinzip von der möglichst geringen Anzahl der Realitäten“ Pierre Auriol formuliert zu haben: vgl. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XI 6 S. 204ff.].

66 1) Eine überaus merkwürdige Stelle: Metaph. XIII 3, 1077^b 27ff. Ein vorangehender Satz: ebd. Z. 22ff.

67 1) [Des Stagiriten eigene Worte: Metaph. XIII 3, 1078^a 21ff.]

2) Hierarchie der Wissenschaften: [Ebd.] 1078^a 9, vgl. [auch] Gr. D. II^4 585 [Anm. 1 zu S. 375]. — d'Alembert: im Discours préliminaire de l'Encyclopédie [I p. VIII éd. 1751 =] Oeuvres de d'Alembert Paris 1853 p. 88.

68 1) Ein Satz wie . . . der folgende: Metaph. VII 1, 1028^b 2ff. [In vierfachem Sinne: Metaph. VII 1 Anfang, vgl. VII 3 Anfang].

2) [Konnte man . . . bezeichnen:] W. Freytag a. a. O. S. 83. — Die gewiß irrige Vermutung: ebd. S. 85.

69 1) Der Begriff . . . das aktive Prinzip: nach Metaph. VIII 2, 1043^a 12ff.

2) Zur Relativität der Begriffe Form und Stoff vgl. die von Zeller II 2^3 210 Anm. 1 und 325 Anm. 2, 3 und 4 angeführten Stellen.

70 1) Das sagt uns Aristoteles selbst: Metaph. IX 6, 1048^a 32ff. Es werden . . . Verschiedenheiten statuiert: über diese Abstufung vgl. de gen. an. II 1, 735^a 9ff.; über die erste Entelechie vgl. de an. II 1, 412^a 22ff. Zum Folgenden vgl. Bonitzens Index s. v. ἐντελέχεια [254^a 9ff.].

71 1) Bonitzens Klagen über des Aristoteles *mira levitas* und *nimia levitas* im Kommentar zur Metaphysik p. 395 n. 1 und p. 569 n. 1. [An der letzteren Stelle auch das im nächsten Satze angeführte Wort.]

72 1) [Erwähnt und abwehrt: Metaph. IX 3. Ernste Widersprüche: vgl. II^4 543, Anm. 1 zu S. 160.]

73 1) Form und tätige Kraft (μορφὴ καὶ ἐνέργεια): Metaph. VIII 2 Ende. — An einer Stelle der Metaphysik: I 3, 983^a 28.

2) „Warum ist das Feuer warm?“: Metaph. I 1, 981^b 11.

74 1) Heraklits und Platons Aussprüche: vgl. Gr. D. I^4 60 und [„Gesetz des Rückschlags“] II^4 384f. Hierher gehört auch das Wort: αἱ ἐπ' ἄκρον εὐεξίαι σφαλεραί in Hippokrates' Aphorismen I 3 (IV 458 Littré). — Eine Stelle der Physik: I 5, 188^a 36 [vgl. ^{b} 12 und 21].

75 1) Anderen Darstellern: darunter auch Zeller II 2^3 315f. und 348f. — Das aristotelische Musterbeispiel: de gen. et corr. I 4, 319^b 25 [vgl. Phys. I 7, 190^b 13].

Zu Buch VI, Kap. 10.

77 1) „Ein Faß Vernunft" usw. (θέλω τύχης σταλαγμὸν ἢ φρενῶν πίθον): Diog. Frg. 2 Nauck ² (p. 809). [Aus dem dort aus Gregor von Nazianz Angeführten läßt sich auch die Entgegnung entnehmen, die bei Diogenes nicht gefehlt haben kann: ῥανὶς φρενῶν μοι μᾶλλον ἢ βύθος τύχης]. Doch auch dem Menander zugeschrieben: Meineke Com. Graec. Fragm. IV 347, 1 (zum Folgenden vgl. ebd. 340, 8).

78 1) Die Hauptstelle über das Akcidens Metaph. V 2, 1013ᵇ 34ff. Außerdem Physik II 1, 192ᵇ 23ff. Vgl. auch [II 5] 196ᵇ 28 und Poetik [c. 8] 1451ᵃ 18 (hier [ist] von Vorkommnissen, dort von Eigenschaften die Rede).

79 1) Vgl. Physik II c. 4—6, mit Torstriks Kommentar im Hermes IX 425ff. Leugnung des Zufalls im absoluten Sinne: II 5, 197ᵃ 13 καὶ ἔστιν αἴτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τύχη, ὡς δ' ἁπλῶς οὐδενός. Daneben beweist auch eine Äußerung wie Rhet. I 10, 1369ᵃ 32ff. nichts für das Gegenteil. Ich hätte mich noch weit entschiedener ausdrücken können, was insbesondere aus Metaph. V 30 erhellt. Es ist in Wahrheit kein Schatten eines Grundes für die gangbare Annahme vorhanden, Aristoteles habe der Herrschaft des Zufalls ein Sonderbereich vorbehalten. Man vgl. mit de interpret. c. 9 auch Metaph. VI 2, 1026ᵇ 27ff. Auch Wundt, Logik I ³ 575f. [= I ⁴ 575], läßt es hier an dem erforderlichen Überblick fehlen. Die zwei soeben angeführten Stellen der Metaph. beweisen nicht das, was er sie beweisen läßt. — Schrift von der Kunst: c. 6 Ende (Apologie der Heilkunst ²) [S. 44, 22].

80 1) Winterliche Kälte im Hochsommer: Metaph. XI 8, 1064ᵇ 36ff.

81 1) Ob das Weltall durch Zufall entstanden ist: vgl. Metaph. I 3, 984ᵇ 14.

2) J. S. Mill: Logik Buch III Kap. 5 Anhang, Ges. Werke III ² 62f. mit der Anmerkung des Verf.s, auch Diss. and Discuss. IV 197. Ähnlich auch Grote, Aristotle I 296. — Die Stelle der Nik. Ethik: I 10, 1099ᵇ 24.

82 1) Die Entscheidung aus den Begriffen geschöpft: Physik II 6 [198ᵃ 5ff.].

83 1) Begriff der Tendenz: vgl. Bonitz Index s. v. βούλεσθαι 140ᵇ 38ff. Auch des Verf.s Beiträge zur Kritik usw. VIII 16. — Konflikt von Bewegungsimpulsen, auch von Willensantrieben: de coelo II 13, 295ᵇ 30; Topik VI 6, 145ᵇ 16. — Blässe einer Frau: Anal. prior. II 27, 70ᵃ 36. [Vielzahl der Ursachen: J. S. Mill, Logik Buch III Kap. 10, Werke III ² 142ff.]

84 1) Die Gewohnheit eine zweite Natur: so ungefähr — ὅμοιον γάρ τι τὸ ἔθος τῇ φύσει — Rhet. I 11, 1370ᵃ 7. [Vgl. auch schon Euenos Frg. 9 Diehl und Demokrit Frg. 33 Diels.]

2) Die Wahrscheinlichkeit in der „Poetik": so c. 8, 1451ᵃ 27; c. 9 [1451ᵃ 30] und ᵇ 9; c. 10, 1452ᵃ 18ff.; c. 15, 1454ᵃ 33ff.

85 1) Die Zurückführung des Zufalls auf Schranken unseres Wissens vertritt allerdings nicht [oder doch nicht unzweideutig] die eudemische Ethik VII 14, 1247ᵇ 4 ff. Doch ist es um so eher erlaubt, dafür nicht Aristoteles,

sondern Eudemos verantwortlich zu machen, als der vorangehende Teil des Kapitels die Hand des Verfassers der Geschichte der Geometrie deutlich verrät. Vgl. die Bemerkungen über Charakter und Leben des Geometers Hippokrates ebd. 1247a 17.

87 1) Man vgl. de interpret. c. 9. [Die wörtliche Anführung: 19a 12ff.]. Um nicht Sätze wie ἀλλὰ πάντα εἶναι καὶ γίγνεσθαι ἐξ ἀνάγκης (18b 30) und οὐδὲν ἄρα . . . ἀπὸ τύχης ἔσται (18b 15f.) — was eine *reductio ad absurdum* ist — dahin mißzuverstehen, als ob Aristoteles die universelle Kausalität bestreite, vgl. man Metaph. XI 8, 1065a 8: ἔσται γὰρ ἅπαντ᾽ ἐξ ἀνάγκης, in dem Falle nämlich, daß es auch für das Akcidentelle (τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος) Ursachen und Prinzipien gäbe von ebensolcher Art wie τοῦ καθ᾽ αὑτὸ ὄντος. Hier liegt keine Leugnung der Kausalität und keinerlei Einschränkung ihres Geltungsbereiches vor. Von hier aus fällt das hellste Licht auch auf die vielfach mißverstandene Stelle der Hermenien-Schrift. Es ist in beiden Fällen vom Zufall im durchaus richtigen und zulässigen Sinne des Wortes die Rede, von dem gelegentlichen Zusammentreffen verschiedener Ursachen- oder, wie Aristoteles lieber gesagt hätte, verschiedener Begriffskreise. Ein Beispiel: Der Feldherr N. N. besitzt ein Muttermal. Dieses mag für das Individuum N. N. ein Erbstück seiner Eltern oder Ahnen sein. Für den Feldherrn als solchen ist es ein bloßer Zufall, ein συμβεβηκός. Wer derartiges verkennt, setzt ursächliche Verknüpfung auch dort voraus, wo sie nicht vorhanden ist; mit Unrecht leugnet er den Zufall und erklärt alles für ein Werk der Notwendigkeit.

Zu Buch VI, Kap. 11.

89 1) Vgl. Metaphys. XII 10, 1075b 13: καὶ διὰ τί τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δ᾽ ἄφθαρτα, οὐθεὶς λέγει· πάντα γὰρ τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν. Vgl. auch Metaph. III 4, 1000a 5ff. — Äther im „obersten" Himmelsraum: de coelo I 3, 270b 7. [„Göttliche Körper": vgl. Bonitzens Index s. v. θεῖος, 324a 3. — „Die göttlichsten der Phänomene": Physik II 4, 196a 33.]

90 1) Milchstraße: Meteorol. I 8. Kometen: ebd. I 6 und 7. [Gewisse Pythagoreer: 342b 29, vgl. Gundel bei Pauly-Wissowa XI 1170f.] Seneca: natural. quaest. VII 22, 1; [25, 3]. Die merkwürdigste Äußerung ebd. 25, 3—5: *quid ergo miramur cometas, tam rarum mundi spectaculum, nondum teneri legibus certis . . . veniet tempus quo posteri nostri tam aperta nos nescisse mirentur.*

2) Einwurf gegen das Hauptprinzip der Atomistik: de gen. et corr. I 8, 326a 28f. [Lob der Atomisten: 324b 35f.; Vorwurf gegen die Eleaten: 325a 13 und 17.] Zum Folgenden vgl. [I 9] 327a 16ff [und 22].

91 1) Mischung und Gemenge: de gen. et corr. I 10 [besonders 328a 5ff.] Lynkeus: ebd. a 14. Ein Tropfen Wein in 10000 Kannen ebd. a 26ff.

93 1) Ein 10000 Stadien langes Tier: Poetik c. 7, 1451a 2; das spannenlange Schiff: Polit. VII 4, 1326a 40. — Die [folgende] Berechnung beruht darauf, daß die Kanne (χοῦς) = 12 κοτύλαι, die κοτύλη = $7^1/_2$ [me-

trischen] Unzen, [das Gewicht der] Unze Wasser = 30 g [gesetzt wird]. Ein Tropfen wurde = 0,05 cm^3 angenommen. Die Mitteilungen über die Nachweisbarkeit minimaler Stoffmengen von Natrondampf und Silberjodid verdanke ich der Güte meines seither leider dahingeschiedenen Schwagers, des Professors [der physikalischen Chemie] Hans Jahn.

2) Vier Arten von Ursachen: Physik II 3 [194b 23ff.], Metaph. I 3 [983a 26ff.]. Ihre Gruppierungen: Physik II 7 [198a 24ff.], de anima II 4 [415b 9ff.], de gen. an. I 1 [715a 5ff.], Metaph. XII 4 [1070b 22]. Das Beispiel von der Leibesübung: Physik II 3, 195a 8. Reine Passivität des Stoffes: de gen. et corr. I 7, 324b 18 ἡ δ' ὕλη ᾗ ὕλη παθητικόν. Ferner II 9, 335b 29: τῆς .... ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι. Dysteleologie: Hauptstelle de gen. an. IV 10, 778a 4 βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις . . . οὐκ ἀκριβοῖ δὲ διά τε τὴν τῆς ὕλης ἀοριστίαν [καὶ διὰ τὸ γίνεσθαι πολλὰς ἀρχάς, αἳ . . . αἴτιαι τῶν παρὰ φύσιν συμπιπτόντων εἰσίν]. Geschlechtscharakter: Metaph. X 9 [vgl. de gen. an. II 3, 737 a 27.]

94 1) Gelegentliche Äußerungen alt-hellenischer Sinnesweise: in Verbindungen wie ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις [de coelo I 4 Ende] oder Nik. Eth. VII 14 [1153b 32] πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον. Physik I 9, 192a 16: ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ . . . τὸ δὲ (φαμὲν εἶναι) ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν. De gen. an. III 11, 762a 21: — ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη. Auch IV 10, 778a 2: βίος γάρ τις καὶ πνεύματός ἐστι κτέ. — Vom ersten Beweger wird in einem späteren, dem theologisch-astronomischen Abschnitt gehandelt werden [vgl. S. 181 ff.].

95 1) Die Ortsveränderung eine Bedingung sonstiger Veränderungen: vgl. de gen. et corr. II 10, 336a 16ff. und I 6, 322b 22ff.

2) „Aktualisierung des Potentiellen“: vgl. Physik III 1, 201b 4f. „Unvollendete Wirklichkeit“: ebd. III 2, Z. 31f. Ein namhafter Zeitgenosse: Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie [2] S. 126.

96 1) Definition der Zeit: Physik IV 11, 219b 1f., ergänzt durch 220a 25f. Mißverständnisse: wie eben bei Dühring [2] S. 128, der Aristoteles „das zufällige Mittel der Messung mit den Eigenschaften des gemessenen Gegenstandes“ verwechseln läßt, wogegen sich Aristoteles a. a. O. 219b 6—9 bereits ausdrücklich verwahrt hat. Unbefriedigend ist Prantls Übersetzung, aber auch bei Zellers Wiedergabe II 2 [3] 399 möchte ich mich nicht beruhigen. „Denn auch wenn es dunkel ... ist“ usw.: ebd. 219a 4ff. „Früher und später“: im räumlichen Sinne verwendet ebd. 219a 14ff.

97 1) Kritizistisches Wetterleuchten: Physik IV 14, 223a 21ff. und de anima III 8, 431b 21ff.

2) Das Argument für die Endlosigkeit der Zeit: Physik VIII 1, 251b 19ff. [Ein anderes:] Metaph. XII 6, 1071b 7ff.

98 1) Die drei Dimensionen usw.: de coelo I 1 [268a 9ff. Die drei natürlichen Bewegungen: I 2, 268b 17ff.]. Argumente gegen den leeren Raum: Physik IV 6ff. Insbesondere IV 8, 214b 28ff. Möglichkeit des Ausweichens: IV 7, 214a 29ff.

2) Das wunderbar prägnante Sätzchen: Physik III 7, 207b 14 οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία, ἀλλὰ γίνεται. Die Erörterung über das Unendliche: Physik III 6ff.

99 1) Vgl. de gen. et corr. I 2, 316b 29: εἴη ἂν ἄπειρος ἡ θρύψις (ähnlich Platon Parm. 165b θρύπτεσθαι .... κερματιζόμενον ἀνάγκη πᾶν τὸ ὄν) und vorher Z. 25: καὶ εἰς ἀσώματον ἐφθαρμένον τὸ σῶμα. [Eine jähe Wendung: 316b 34ff. Kein Interpret: doch vgl. jetzt Harold. H. Joachim, Aristotle on coming to be and passing away (London 1922) p. 84ff. Die anderwärts aufgestellte These: Physik VI 1, 231b 6ff.; vgl. de coelo III 1, 300a 7ff.]

100 1) Gegensatz von Gedanke und Tatsache: [Physik III 8] 208a 16—19. Vorher die treffliche Bestreitung des anaximandrischen Arguments [Aëtius I 3, 3 = FVS. 2, 14]: notwendig [sei die] Unendlichkeit, damit der Stoff für Neubildungen nicht ausgehe (ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ); worauf Aristoteles [208a 9] antwortet: ἐνδέχεται γὰρ τὴν θατέρου φθορὰν θατέρου εἶναι γένεσιν. Es ist dies das dritte unter den fünf Argumenten für die Annahme [des wirklichen Vorhandenseins] eines [räumlich] Unendlichen, [das sich nach] Physik III 4, 203b 15ff. [ergeben soll] 1. aus der Unendlichkeit der Zeit; 2. aus der unendlichen Teilbarkeit der Raumgrößen; 4. stoße jede Grenze immer wieder an eine andere; 5. und hauptsächlich: aus dem Mangel eines Stillstands im Denken wird auf einen solchen auch in der Welt der Tatsachen geschlossen. Nun räumt Aristoteles [Physik III 8] die Unendlichkeit der Zeit ein, nur nicht als eine fertige, sondern als eine werdende. Desgleichen die unendliche Teilbarkeit des Körperlichen. Der vierte und schwierigste Beweisgrund wird — dürfen wir sagen: eben darum? — am kürzesten erledigt, durch die Unterscheidung von Sichberühren (ἅπτεσθαι) und Begrenztsein (πεπεράνθαι). Jenes sei ein relativer, dieses ein absoluter Begriff. Die Unvorstellbarkeit eines räumlich abgeschlossenen Weltganzen hindert [also] Aristoteles nicht, ein solches anzunehmen. Die Antwort auf 5 steht an der zu Beginn dieser Anmerkung angeführten Stelle.

2) Namhafte Denker unserer Zeit: ich denke an Wilhelm Wundt und seinen Aufsatz „Das kosmologische Problem“ (Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie I 80ff.) [= Kl. Schriften I 1ff., besonders S. 59ff.]. — Die große Mehrzahl der alten Naturphilosophen: οἱ πλεῖστοι τῶν ἀρχαίων φιλοσόφων, de coelo I 5 [271b 2. — Daß es nur ... einen Himmel geben könne:] ebd. I 8—9. — [Jenseits der Himmelskugel: I 9, 279a 11ff.].

101 1) Der eine, einzige und vollkommene Himmel: de coelo I 9 Anfang und 279a 10f. Ein tief geschöpfter Einwand [entwickelt und beantwortet] de coelo I 9 [277b 27—279a 11. — Alles physische und wahrnehmbare Körperliche: 278b 8].

2) Über die Ewigkeit des Himmels: ebd. I 3 [270a 12ff.] und I 10. [Das schöne Wort: 279b 7].

102 1) Ägypter und Babylonier: vgl. de coelo II 12, 292a 7—9 [sowie auch] I 3, 270b 13—16.

103 1) Hierzu vgl. man Zellers schöne Abhandlung „Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt“, Vorträge und Abhandlungen III. Samm-

lung S. 10ff. Über die zyklischen Theorien: de coelo I 10 [279^a 14ff. und] 280^a 11ff.; [vgl.] auch Physik VIII 1, 252^a 5ff. — Die Ewigkeit des Menschengeschlechts wird stillschweigend angenommen; daß [die Menschen] erdentsprungen (γηγενεῖς) seien, nur hypothetisch oder als fremde Lehre vorausgesetzt: de gen. an. III 11, 762^b 29 und Polit. II 8, 1269^a 5 τοὺς πρώτους εἴτε γηγενεῖς ἦσαν εἴτ' ἐκ φθορᾶς τινὸς ἐσώθησαν. Auf solche φθοραί spielt Aristoteles an de coelo I 3, 270^b 19, Meteorol. I 3, 339^b 27ff., Metaph. XII 8, 1074^a 38ff. und Fragm. 13 [Rose].

104 1) Die aristotelische Geologie hauptsächlich in Meteorol. I 14. [„Entsprechende Wasserläufe": 351^b 4. Überaus dunkel angedeutet: 351^a 30ff. Infolge eines beschränkten Überblicks: 352a 17ff.]

105 1) Erstaunlich hochmütige Bemerkung: Meteorol. I 13, 349^a 15f. οὐθὲν .... ὃ μὴ κἂν ὁ τυχὼν εἴπειεν. Spöttisch im folgenden [Z. 20]: τῶν σοφῶς βουλομένων λέγειν τινές, und [Z. 30]: τὸ κόμψευμα ἂν εἴη τοῦτο ψεῦδος. Vgl. ebd. II 4, insbesondere 360^a 19ff. und für Aristoteles' eigene Theorie der Winde 361^a 30ff. — Über die „trockene Ausdünstung" vgl. Meteorol. II 4 [359^b 28 und] 360^a 8ff., auch III 6, 378^a 21ff. — Gegen atmosphärische Niederschläge als Ursprung der Quellen: Meteorol. I 13, 349^b 2ff. Über den Salzgehalt des Meeres: Meteorol. II 3. Zu dieser Frage vgl. man das aus den Hibeh-Papyri p. 62 Grenfell-Hunt gewonnene, wahrscheinlich theophrastische Bruchstück, in das ein Demokrit-Fragment eingebettet ist, bei Diels Fragmente der Vorsokratiker [55 A 99^a] I^2 368f. — Nebenbei: aus Meteorol. I 13 ersehen wir, daß die Geographie Europas Aristoteles noch sehr ungenügend bekannt war. Alpen und Pyrenäen fließen ihm noch zu einem Gebirge zusammen, aus dem [sowohl] die Donau [wie auch] der Guadalquivir entspringen [350^a 36ff.].

2) [Nahe am Schlusse des 12. Buches: Metaph. XII 10, 1075^a 25ff. Ein umfassendes Generalurteil: 1075^b 36].

Zu Buch VI, Kap. 12.

106 1) Bei der Ausarbeitung dieses Abschnitts haben mir zwei Bücher die wichtigsten Dienste geleistet: G. Pouchet, La biologie aristotélique, Paris 1885, und J. B. Meyer, Aristoteles' Tierkunde, Berlin 1855. Von großem Nutzen waren mir ferner Auberts und Wimmers Einleitungen und Anmerkungen zu den von ihnen veranstalteten, mit deutscher Übersetzung versehenen Ausgaben von Aristoteles' περὶ ζῴων γενέσεως (Leipzig 1860) und περὶ ζῴων ἱστορίαι (2 Bände, Leipzig 1868); nicht minder die gleichartige Bearbeitung von Aristoteles' περὶ ζῴων μορίων durch Frantzius (Leipzig 1853). Auch G. H. Lewes' Aristotle, a chapter from the history of science, London 1864, soll nicht ungenannt bleiben, obgleich das glänzend geschriebene Buch des erstaunlich vielseitigen Literators mit seinem bald enkomiastischen und bald pasquillartigen Tone mehr ein blendendes Schaustück als einen verläßlichen Führer abgibt. Endlich habe ich eines Zeitgenossen mit besonderer Dankbarkeit zu gedenken: des (seither leider verstorbenen) Basler Professors Rudolf Burckkardt, der so-

wohl durch seine und seines Schülers Bloch bedeutenden Arbeiten als durch manche schriftliche Mitteilung meine Vertrautheit mit diesem Forschungsgebiet wesentlich erhöht hat. Mit Unrecht bestritten ist die Echtheit von περὶ ζῴων κινήσεως [vgl. Anm. 1 zu S. 134], sicherlich unecht [dagegen] περὶ πνεύματος. Eine echte Schrift „über die Pflanzen" ist durch die großen theophrastischen Werke verdrängt worden und darum früh verschwunden. Vgl. die Erörterung bei Zeller II 2 ³ 98.

107 1) Aristoteles über seine Bevorzugung der organischen Welt: de part. an. I 5 Anfang.

108 1) Die Farbe der Augen: de gen. an. V 1 Anfang. An einer ..... Stelle der Physik: II 8, 199ᵃ 12. Dieses Kapitel auch im folgenden reichlich benutzt. — Die Natur tut nichts umsonst: ἡ φύσις οὐθὲν ποιεῖ μάτην, de incessu animal. 2, 704ᵇ 15. — Sein Geist bewegt sich ... in den Geleisen Platons: man vgl. z. B. Tim. 42ᵉ κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα mit de incessu animal. a. a. O. ἀεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ... τὸ ἄριστον.

2) An einer .... Stelle der Physik: nämlich im oben angeführten 8. Kap. des II. Buches. Zum folgenden vgl. Aristoteles' Frg. [11—13 Rose] (aus dem Dialog περὶ φιλοσοφίας). Das [weiter] Folgende [dann] wieder nach Physik II 8 [199ᵇ 5].

110 1) Zeus läßt nicht regnen usw.: Physik II 8, 198ᵇ 18ff. — An einer bedeutungsvollen Stelle: de gen. an. V 8, 789ᵇ 2ff. Auch das Folgende ist dieser Stelle entnommen. Im übrigen vgl. man wieder den oft angeführten Abschnitt der Physik II 8 Anfang [sowie] II 7 Ende. Desgleichen de part. an. IV 2, 677ᵃ 17—19 οὐ μὴν διὰ τοῦτο δεῖ ζητεῖν πάντα ἕνεκα τίνος, ἀλλὰ τινῶν ὄντων τοιούτων, ἕτερα ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ ταῦτα πολλά. — Die Zahl der Schädelnähte: darüber handelt de part. an. II 7, 653ᵃ 27—ᵇ 8. Vgl. Frantzius' Anmerkung 37 S. 276: „In bezug auf die Nähte des Schädels existiert bei den Säugetieren keine solche Verschiedenheit, wie Aristoteles sie annimmt. ... Dagegen ist bei den niederen Wirbeltieren .... die Anzahl der Schädelknochen, mithin auch ... ihrer ... Nähte bedeutend größer. ... Eine Verschiedenheit zwischen Mann und Weib findet in dieser Beziehung ebensowenig statt." Vgl. auch Lewes p. 306.

111 1) Phänomene — Ursachen — Werden: de part. an. I 1, 640ᵃ 14f.

2) Chorus begeisterter Stimmen: vgl. die Zusammenstellung bei Lewes p. 154f., ferner Ch. Darwin, Life and Letters III 252. Zum Folgenden vgl. Lewes p. 156f., p. 323f., p. 325f.

112 1) Lewes: p. 158. — Über Gehirn, Herz und Lunge vgl. die im Index Aristot. s. v. ἐγκέφαλος 213ᵇ 40ff., s. v. καρδία 365ᵇ 34ff. und s. v. ἀναπνοή 52ᵃ 10ff. namhaft gemachten Stellen. [Der hierin ... sizilischen Ärzten folgte: vgl. M. Wellmann, Fragmentsammlung der griechischen Ärzte I 76ff. — Zeugungsakt ... mißverstanden: de gen. an. I 22.] Annahme der Urzeugung: vgl. vorläufig die Hauptstelle de gen. an. III 11, 762ᵃ 8ff.; dazu Aubert und Wimmer S. 40 Anm. 5: „Einem Teil der Insekten sowie allen Schaltieren schreibt A. spontane Entstehung zu."

2) Die vordem verbreitete — Ansicht: vgl. Zeller II 2³ (1879)

S. 512[1]. — [Wir haben beobachtet: de gen. an. IV 1, 764a 34. Es ist gesehen worden, man hat wahrgenommen: z. B. hist. an. I 7, 491b 4; V 5, 540b 19; VI 6, 563a 20 usw.] Syennesis, Polybos, Diogenes: hist. an. III 2, 511b 23 [und 30] und III 3, 512b 12. Leophanes: de gen. an. IV 1, 765a 25. Daß er der Verfasser der pseud-hippokratischen Abhandlung über die Superfötation ist, hat mit hoher Wahrscheinlichkeit Littré vermutet (Oeuvres d'Hippocrate I 380f.). „Sachverständige": die hierher gehörigen Stellen gesammelt und erörtert von Brandis II 2, 1298ff. [Kritik an Platons Timäos: de part. an. II 7 Anfang; IV 2, 676b 22]. Demokrits [Schrift: FVS. 55 B 11h und A 139—162. Seine] biologischen Lehren [werden] erörtert an zahlreichen, im Index Aristot. s. v. Δημόκριτος 176a 21ff. verzeichneten Stellen. Die ihm von Plinius Hist. Nat. XXVIII 112 beigelegte Monographie über das Chamäleon [FVS. 55 B 300/7] wird auf Grund der darin enthaltenen Abenteuerlichkeiten von A. Gellius, Noctes Att. X 12, wohl mit Recht verworfen. — Herodoros aus Herakleia, wahrscheinlich identisch mit dem an zwei Stellen der Tiergeschichte [VI 5, 563a 6 und X 11, 615a 9] als Vater des Sophisten Bryson Genannten: de gen. an. III 6, 757a 4.

113 1) Über das Halten seltener Tiere schon bei den Assyrern vgl. Diels, Kultur der Gegenwart I 1[1] 635. — Zu Herodots Zeit: vgl. Herodot III 102. Über Tiergärten in Ägypten vgl. außer dem von Beloch Gr. Gesch. III 1, 484 [= [2] IV 1, 471f.] Angeführten auch eine Inschrift aus Panopolis, Revue des Études Grecques IV 53. Über die Schaustellung seltener Tiere zu Athen vgl. Antiphon Frg. 57—58 Blaß [= 58—59 Sauppe-Thalheim]. Menagerien: vgl. Isokrates or. XV 213. Über Alexanders Unterstützung vgl. Zeller II 2[3] 32f. Als feststehend darf es . . . gelten: vgl. Partsch, Abhdlgg. d. philolog.-hist. Klasse d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. 1909, 598. Ebendort wird Aristoteles' Schrift über das Steigen des Nils mit entscheidenden Gründen als echt erwiesen. Das triumphierende Wort (τοῦτο οὐκέτι πρόβλημά ἐστι· ὤφθη γὰρ φανερῶς ὅτι ἐξ ὑετῶν αὔξει): Photius Bibl. cod. 249 Ende (II 441 Bekker). Erst vor wenigen Jahren: nämlich durch H. G. Lyons, Physiography of the river Nile and its basin, Cairo 1906 (vgl. Partsch S. 595ff.). Über die Zahl der [dem Aristoteles bekannten] Tierspezies vgl. J. B. Meyer S. 144; nur ungefähr 400 nimmt Pouchet p. 121 an. [Die Zahl der überhaupt bekannten Spezies nahm Meyer ebd.] nach Bronn, [Allg. Zoologie 1850, mit etwa einundeinhalb Millionen an]. „Ein Mittelding von Tier und Pflanze": so nennt Aristoteles die Ὀστρακόδερμα de gen. an. I 23, 731b 8f.

114 1) Aristoteles' geringe Kenntnis des menschlichen Innern: von ihm selbst eingestanden hist. an. I 16, 494b 21ff. Vgl. Aubert und Wimmer, Einleitung zu περὶ ζῴων γενέσεως S. 4 und Frantzius zu de part. an. S. 276 Anm. 37 und S. 297f. Anm. 57 und 62. Anatomisches Tafelwerk: die 7 Bücher der Ἀνατομαί waren mit, wahrscheinlich schematischen, Darstellungen ausgestattet. Vgl. de respir. 16, 478a 35f. (πρὸς μὲν τὴν ὄψιν ἐκ τῶν ἀνατομῶν δεῖ θεωρεῖν, πρὸς δ' ἀκρίβειαν ἐκ τῶν ἱστοριῶν). — Fangarm von Polypen: de gen. an. I 15, 720b 32ff.; vgl. Pouchet p. 129.

115 1) Künstliche Aushungerung und Erdrosselung der Tiere: das besagt hist. an. III 3, 513a 12ff., wo übrigens Aubert und Wimmer das Wort προλεπτυνθεῖσιν, das sie mit „abgemagert" wiedergeben, mißverstanden haben. Diese Übersetzung wird weder dem Präfix noch dem Passiv-Aorist gerecht. Das Verbum προλεπτύνω erscheint auch de gen. an. I 18, 726a 1: die Hirten machen die Böcke vorher (vor der Zeit der Paarung) absichtlich mager, weil die fetten zum Bespringen der Ziegen weniger geneigt sind. Zur Sache vgl. man übrigens de part. an. III 5, 668a 21: γίνεται κατάδηλον ἐν τοῖς μάλιστα καταλελεπτυσμένοις, wo der Hinweis auf künstliche, zur Untersuchung vorbereitende Abmagerung fehlt. — [Aristoteles selbst: vgl.] die ausdrückliche Erklärung de gen. an. IV 1, 764a 34ff. καὶ τοῦθ' ἱκανῶς τεθεωρήκαμεν [ἐκ τῶν ἀνατομῶν ἐν πᾶσι τοῖς ζῳοτοκοῦσι καὶ ἐν τοῖς πεζοῖς καὶ ἐν τοῖς ἰχθύσι]. — Kindischer Widerwille: διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμοτέρων ζῴων ἐπίσκεψιν, de part. an. I 5, 645a 15. John Hunter: vgl. Lewes p. 323, dem wir auch das Zitat aus Tiedemanns Physiologie des Menschen entlehnen. [Eierstock der Auster: de part. an. IV 5, 680b 7. Urinblase der Schildkröte: hist. an. III 15, 519b 14. Stellung . . . paarender Igel: ebd. V 2, 540b 3].

116 1) Spezifische Prinzipien: de gen. an. II 8, 748a 7 οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος καθόλου λίαν καὶ κενός, οἱ γὰρ μὴ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν λόγοι κενοί κτἑ. — Allzu weit hergeholt: ebd. IV 1, 765b 4 ἀλλὰ λίαν τὸ λέγειν οὕτω πόρρωθέν ἐστιν ἅπτεσθαι τῆς αἰτίας κτἑ.

2) Unfruchtbarkeit der Maultiere: de gen. an. II 8. Aristoteles versucht zunächst: 747b 27ff.

117 1) Herzklopfen: vgl. de respir. 20, 479b 22—26 ὥστ' ἐνίοτ' ἀποσβέννυσθαι (sc. τὸ θερμὸν) τὰ ζῷα καὶ (l. καὶ τὰ ζῷα) ἀποθνήσκειν διὰ φόβον. Größe des Herzens: de part. an. III 4, 667a 11f., wo übrigens auch die Härte und Weichheit des Herzens für das Maß psychischer Empfindlichkeit verantwortlich gemacht wird. Zu den sogleich folgenden Fehlerklärungen vgl. de gen. an. V 3 [782b 31ff. und] 783a 12ff.; V 7, 787b 19ff.; V 3, 783b 25ff. Vgl. Pouchet p. 37.

118 1) Um über die Zeitfolge der [aristotelischen] Schriften zu urteilen, stehen uns neben allgemeinen Präsumtionen zwei Hilfsmittel zu Gebote: die (freilich nicht selten verwirrenden) Vor- und Rückverweisungen des Autors selbst, dann die gelegentlichen Anspielungen auf zeitlich fixierbare Vorkommnisse. Die erstere Quelle hat mit gewohnter Genauigkeit und Gründlichkeit Bonitz im Index s. v. Ἀριστοτέλης ausgeschöpft; die Erörterung jener Anspielungen, die für einige der Schriften neben jenen relativen auch absolute Daten ergeben, findet man bei Zeller II 2³ 154f. Die mit höchster Wahrscheinlichkeit ermittelte Reihenfolge ist die folgende: das Organon, die 4 physikalischen Hauptschriften (Physik, de coelo, de gen. et corr., Meteorologie, vgl. Meteorol. I Anfang und IV Ende) [doch kann die Meteorologie in ihrer uns vorliegenden Fassung wegen III 2, 372a 28ff. (ἐν ἔτεσιν ὑπὲρ τὰ πεντήκοντα δὶς ἐνετύχομεν) kaum älter als etwa das Jahr 330 sein], dann de anima nebst parva naturalia und die biologischen Werke: hist. an., de part. an., de gen.

an. (drei Hauptstellen sind de part. an. I 1, 639ᵇ 8—10 und 640ᵃ 14f., IV 10, 689ᵃ 16ff., ferner de gen. an. V 1, 779ᵇ 21ff., wo man die ungewöhnlich genauen Bestimmungen πρότερον und ἔτι πρότερον beachten möge). Endlich die im weitesten Sinne anthropologischen Werke: Ethik, Politik, Poetik und Rhetorik. Von der Metaphysik spreche ich nicht, da sie kein einheitliches Werk und von Aristoteles selbst nicht als ein Ganzes betrachtet worden ist.

Zu Buch VI, Kap. 13.

120 1) Speiseverbote des Alten Testaments: Leviticus c. 11 [3—7 und 30].

2) Diokles (von Karystos) gehört dem ersten Drittel des 4. Jahrhunderts an; er schrieb u. a. eine 'Ανατομή. Über ihn vgl. Wellmann bei Pauly-Wissowa V 802ff., [sowie] desselben Fragmentsammlung der griechischen Ärzte I. Frg. 132 = Athenäos VII 316ᶜ begegnet [dort] der zusammenfassende Ausdruck Μαλάκια (Weichtiere). Athenäos III 105ᵇ läßt Speusipp [Frg. 8 Lang] von „Weichschaltieren" (μαλακόστρακα) sprechen, Aristoteles selbst (de part. an. III 4, 665ᵃ 31) leiht Demokrit [FVS. 55 A 148] den Ausdruck „Blutlose" (ἄναιμα). Die Möglichkeit, daß diese zusammenfassenden Bezeichnungen das eine Mal von Athenäos, das andere Mal von Aristoteles selbst an die Stelle der von den Älteren verwendeten Einzelnamen gesetzt wurden, ist nicht unbedingt zu widerlegen. (Das gilt auch von dem Klassennamen der „Einhufer", Arist. de part. an. IV 2, 677ᵃ 32. Die dort angeführten „Alten" können auch bloß von Pferd, Esel usw. gehandelt haben.) Aber wer sieht nicht, daß die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme in dem Maße sinkt, als man häufiger von ihr Gebrauch zu machen genötigt wird? [Am Schluß des . . . „Timäos": 91ᵈ—92ᵇ]. Ein Zeitgenosse: leider nicht mehr ein solcher, Rudolf Burckhardt [in seiner] ungemein wertvollen Untersuchung „Das koische Tiersystem, eine Vorstufe der zoologischen Systematik des Aristoteles" (Sep.-Abdr. aus den Verhandl. d. Naturforsch. Gesellsch. in Basel XV 3).

121 1) [R. Burckhardt a. a. O. S. 410]. — Linné über die Wale: diese Details entnehme ich Louis Agassiz' Essay on Classification p. 304.

2) Abkehr von der Dichotomie: diesen Gegenstand gleichwie die „Grundsätze der Einteilung" überhaupt behandelt aufs gründlichste J. B. Meyer, Aristoteles' Tierkunde S. 70—110. Wenig bedeutet es, daß er S. 76 die Einschränkung des dichotomischen Prinzips im platonischen „Staatsmann" und „Philebos" übersieht. Vgl. Anm. 1 zu II⁴ 455 und 1 zu III⁴ 4. Aristoteles über diese Fragen: Topik VI 6, 143ᵇ 11ff. und [vor allem] de part. an. I 2—4 mit dem Schlußergebnis τὸ διχοτομεῖν τῇ μὲν ἀδύνατον τῇ δὲ κενόν, 644ᵇ 19f.

122 1) Lewes: Aristotle p. 296 (dagegen Pouchet p. 122f.: *la classification d'Aristote est naturelle . . . La zoologie contemporaine ne procède pas autrement pour établir ses classifications*). Jürgen Bona Meyer: S. 76ff. Vgl. dessen Stellensammlung S. 102ff. Darunter vor allem de part. an. I 3, 643ᵇ 9ff. und 23. — Über Leistungen und Verrichtungen (ἔργα und πράξεις): J. B. Meyer S. 88ff. Hauptstelle de part. an. I 3, 643ᵃ 35ff. Besonders wichtig ist Meyers Nachweis, daß trotz des widersprechenden Anscheins auch die Art

der Zeugung für Aristoteles keinen Haupteinteilungsgrund gebildet hat, ebensowenig die [Art] der Ernährung und der Ortsbewegung, S. 99—102. — „Bei den der Gattung nach verschiedenen Tieren . . .“: hist. an. II 1, 497[b] 9f.; I 6, 491[a] 16f.; de part. an. I 4, 644[a] 16ff., vgl. auch [b] 7ff. — Louis Agassiz: a. a. O. p. 306ff., verglichen mit Rudolf Burckhardt, Das koische Tiersystem S. 410. [Dieser] bietet auch [ebd.] S. 379 [sowie Geschichte der Zoologie (Sammlung Göschen, 1907) S. 27ff.] einen Überblick über die aristotelische Systematik. Vgl. die Aufzählung der γένη μέγιστα und ihrer Hauptunterschiede hist. an. I 6 [sowie für die „blutlosen“ Tiere] IV 1 und de part. an. IV 5ff.

123 1) Der Mensch: man vgl. vor allem hist. an. I 6, 490[b] 15ff., II 8, 502[a] 16f. und de gen. an. II 4, 737[b] 26f. Diese Frage hat Zeller II 2[3] 563f. vortrefflich behandelt. Gattung und Art: über den wechselnden Gebrauch von γένος und εἶδος vgl. J. B. Meyer S. 345ff. Erstaunlich ist es, daß γένος gelegentlich „sogar auf Varietäten angewendet“ wird (S. 347).

2) Namenlosigkeit: eine Hauptstelle hist. an. I 5, 490[a] 12f., desgleichen I 6, 490[b] 31. „Formenverwandtschaft“: vgl. hist. an. IX 40, 623[b] 5 (die sämtlichen Mitglieder einer gewissen, namenlosen Gruppe von Insekten besitzen τὴν μορφὴν συγγενικήν). Zum Folgenden vgl. u. a. E. Dennert, Das Prinzip der Korrelation bei Aristoteles (Naturwiss. Wochenschr. N. F. IV Nr. 43). Über funktionelle Einheit vgl. Pouchet p. 138. — „Eine Veränderung“ usw.: Zitat aus hist. an. VIII 2, 589[b] 31ff. Wiederkäuer: vgl. de part. an. III 14 [674[a] 21ff.]. Pouchet: p. 105f., vgl. auch 112. — Natur der Eier: de gen. an. II 1, 733[a] 6ff. Auch hist. an. II 12 Anfang werden Vögel und Reptilien, die neuerlich Huxley als „Sauropsiden“ zusammengefaßt hat, als einander nahestehend betrachtet. Cuvier: bei J. B. Meyer S. 468. [Alle mit zwei Hörnern versehenen Tiere: hist. an. II 1, 499[b] 16ff. Kein bespornter Vogel: ebd. II 12, 504[b] 7; de part. an. IV 12, 694[a] 13].

125 1) Geoffroy St. Hilaire: vgl. das Zitat bei Finot, Le préjugé des races [Paris 1906] p. 274. Goethe: [Zur Morphologie III Nr. 4 = Werke II 8, S. 16, 22 und 18, 17 (Weimar 1893)]. Zum folgenden vgl. de gen. an. III 1, 750[a] 3 und 749[b] 8; de part. an. II 9, 655[a] 27 ([auch] II 14, 658[a] 35 und IV 8, 684[a] 17); [dann] de part. an. III 1, 668[a] 18ff.

2) Über den Bratspießleuchter vgl. de part. an. IV 6, 683[a] 22ff., wo ich εὐτέλεια durch „Wohlfeilheit“ wiedergeben mußte. Doch haftet dem Wort der Nebenbegriff des Dürftigen oder Geringwertigen an, wie man denn auch von εὐτέλεια der Gedanken spricht. Das haben diejenigen übersehen, die (wie J. B. Meyer S. 489) zwischen [dem] Meiden der εὐτέλεια und der haushälterischen Ersparungstendenz der Natur einen Widerspruch statuieren wollten. [In der Politik:] vgl. I 2, 1252[b] 1ff. und IV 15, 1299[b] 7ff.

126 1) Eine Hauptstelle über Mangel und Reichtum der Organismen an Funktionen und Organen liest man de part. an. II 10 Anfang. Den Pflanzen mit ihren wenigen Funktionen und Organen werden die Tiere gegenübergestellt, welche πολυμορφοτέραν ἔχει τὴν ἰδέαν, καὶ τούτων ἕτερα πρὸ ἑτέρων μᾶλλον,

καὶ πολυχουστέραν. Tiefer als die Bluttiere stehen die Blutlosen und unter diesen wieder [heißen] die ὀστρακόδερμα καὶ μαλακόστρακα τὰ ἔσχατα de gen. an. II 6, 743^b 10. Zum Folgenden vgl. [de longaev. 6] 467^a 18ff. und [de iuv. et sen. 2]. Man beachte u. a. 467^a 21 den die Pflanzen betreffenden Satz: οὐ γὰρ ἔχει ὄργανα, und 468^a 17: διήρθρωται δὲ μᾶλλον (sc. τὸ στῆθος) ἑτέροις ἑτέρων. — „Abstufung der gesamten Lebewesen": vgl. Burckhardt, Zur Geschichte der biologischen Systematik, Basel 1903, S. 409 (aus dem 16. Bande der Verhandl. d. Naturforsch. Gesellsch. in Basel).

127 1) Aristoteles selbst macht es uns gelegentlich schwer, den genetischen [und den] bloß systematischen Gesichtspunkt scharf und sicher [auseinanderzuhalten]. So hist. an. VIII 1, 590^a 1 und 6. Die erste Stelle bespricht den operativen Eingriff des Kastrierens mit seinen Folgen: μικροῦ γὰρ μορίου πηρωθέντος εἰς τὸ θῆλυ μεταβάλλει τὸ ζῷον. Die zweite, so nahe benachbarte Stelle handelt von dem Unterschied eng verwandter Land- und Seetiere: ἐν μικροῖς μορίοις γινομένης τῆς μεταβολῆς συμβαίνει γίνεσθαι τὰ μὲν πεζὰ τὰ δ' ἔνυδρα τῶν ζῴων. Und dennoch hieße es, einem täuschenden Schein folgen, wollte man den Autor auch hier von einer wirklichen Metamorphose, von einem realen genetischen Prozeß sprechen lassen. Dem widerstreiten seine völlig folgerichtig festgehaltenen Grundlehren von der Ewigkeit der Erde und ihrer Bewohner, auch des höchststehenden [unter] ihnen, des Menschen. Es [liegt] hier dieselbe [Zweideutigkeit des Ausdrucks vor, wie] wenn wir z. B. sagen: an dieser Stelle des Weges erhebt sich ein Berg vor uns. Die von Aristoteles gebrauchten Worte lassen dort an eine wirklich einmal eingetretene Veränderung denken, wo er in Wahrheit nur sagen will: mit einem Anderssein geht ein zweites Anderssein Hand in Hand. Oder etwa: durch die Verschiedenheit des Wohnorts sind Verschiedenheiten im Bau einiger geringfügiger Organe und durch diese wieder zahlreiche und tiefgreifende Verschiedenheiten des Gesamtbaues jener Tiere bedingt. [Vgl. auch unten Anm. 2 zu S. 182. — Der durchaus irrige Eindruck: Frantzius S. 315, A. 77; vgl. J. B. Meyer S. 481ff. und Zeller II 2³ 505¹].

128 1) „Von den seelenlosen Wesen aus": hist. an. VIII 1, 588^b 4ff. (Vgl. auch de part. an. IV 5, 681^a 12ff.) [In allmählicher Stufenfolge: 588^b 21 f.] — „Vergesellschaftung": so glaube ich das πολιτικώτερον χρῶνται des Originals 589^a 2 wiedergeben zu sollen. — [Tier, Mensch, Kinder: 588^a 18—^b 3]. Man beachte, wie [in diesem ganzen Abschnitt] immer wieder Wörter wie συνεχής, συνεχῶς, συνέχεια, dann μᾶλλον καὶ ἧττον, κατὰ μικρόν, auch ἴχνη und σπέρματα gleichwie μεταβαίνει und μετάβασις wiederkehren, und wie die ganze Erörterung von dem Gedanken der Stetigkeit oder Kontinuität, des Allmählichen und nicht Sprungweisen, beherrscht wird.

2) Vgl. im allgemeinen J. B. Meyer S. 485ff. Über Bienen und Ameisen vgl. de part. an. II 2, 648^a 5: διὸ καὶ μέλιτται καὶ ἄλλα τοιαῦτα ζῷα φρονιμώτερα τὴν φύσιν ἐστὶν ἐναίμων πολλῶν, und II 4, 650^b 18. — „Trennung der Geschlechter": vgl. de gen. an. II 1, 732^a 3ff. [und] III 8 Anfang. Leugnung eingeschlechtlicher Pflanzenindividuen: de gen. an. I 23, 731^a 1f. „Männliche Palmen": vgl. Herodot I 193 [φοινίκων τοὺς ἔρσενας Ἕλληνες

καλέουσι und] Theophrast de caus. plant. III 18, 1 τὸ δὲ μὴ ἐπιμένειν ἐπὶ τῷ θήλει φοίνικι τὸν καρπόν, ἂν μὴ τὸ τοῦ ἄρρενος ἄνθος κατασείωσι ἅμα τῷ κονιορτῷ κατ' αὐτοῦ [καὶ γὰρ τοῦτο λέγουσί τινες, ἴδιον μὲν παρὰ τὰ ἄλλα] κτἑ.

130 1) Schrift über die Atmung: de respir. 6, 473a 3ff.

2) Vgl. den Schluß der Anm. 1 zu I[4] 260.

3) Das Wort „organisch": vgl. de an. II 1, 412a 27ff. Desgleichen de part. an. I 5, 645b 14ff. Über Entelechie vgl. die gründliche Erörterung in Trendelenburgs Ausgabe von de anima[2] 242ff. „Ungleichteilige" und „gleichteilige" Bestandstücke: vgl. Bonitz Index 62a [28ff.] und 510b [29ff.]. Vers des Empedokles: vgl. I[4] 202, jetzt bei Diels Fragmente der Vorsokratiker [21 B] 82, von Aristoteles angeführt Meteorol. IV 9, 387b 2ff. — Arme, Vorderfüße usw.: de part. an. IV 12, 693a 26ff. Die menschliche Hand: vgl. ebd. 692b 16 und II 8, 683b 31ff. Desgleichen II 10, 687a 5ff. [Ebenda Z. 7 die Anführung aus Anaxagoras = FVS. 46 A 102]. Über den Rüssel vgl. II 16 Anfang.

131 1) „Funktionelle Einheit": vgl. Pouchet p. 79. Die Hauptstelle über Analogie: hist. an. I 1, 486b 17ff. Knochengerüst: de part. an. II 8, 653b [33ff.]; Nährsaft: hist. an. I 3, 489a 20ff. Bildungen, [die dem Herzen und dem Hirn] analog sind: vgl. darüber J. B. Meyer S. 429 [und] 439. Harnausscheidung: de part. an. IV 3, 679a 17, vgl. Pouchet p. 78f. Kiemen und Lungen: die Hauptstelle de part. an. III 6 Anfang.

132 1) Mund und Wurzel: die Hauptstelle de part. an. IV 10, 686b 28—687a 2. Die Wärme als leitendes Prinzip: vgl. [außerdem noch de part. an. IV 5, 681a 7 und de gen. an. II 1, 732b 31]. — „Bis auf einige wenige": hist. an. I 5, 490a 21ff.

2) Rudimentäre Organe: Hauptstellen de part. an. III 7, 669b 27ff. und hist. an. II 8, 502b 21ff. Schopenhauers sehr ähnliche Darlegung ist wohl sicherlich durch Aristoteles beeinflußt, dessen Schrift von den Teilen der Tiere er unmittelbar darauf anführt :[Welt als Wille und Vorstellung Bd. II Kap. 26] Werke III 376ff. [Frauenstädt = II 376, 34ff. und 378, 10ff. Deussen].

133 1) Nahrung . . . eine gemischte: de gen. et corr. II 8, 335a 10. — Opitz: angeführt im Grimmschen Wörterbuch s. v. „kochen" V 1556. Hegels Enzyklopädie [§ 365, Werke VII 1] S. 628. Phlegma: vgl. die Definition in der Topik VI 3 [140b 7]. Blut heißt ἐσχάτη τροφή de part. an. II 4, 651a 14; auch τελευταία τροφή de juv. et senect. 3, 469a 1.

2) „Das Fleisch und die Substanz der übrigen Sinneswerkzeuge": de gen. an. II 6, 744b 22ff. Unmittelbar vorher [Z. 11ff.] geht der Vergleich mit dem Haushalt. Quelle der Wärme und Empfindung: de part. an. III 5, 667b 28ff. Herd, Akropole: ebd. III 7, 670a 24ff. Wasserleitungen: ebd. III 5, 668a 13ff.

134 1) Ob unter den hist. an. III 6, 515b 27 μεταξὺ νεύρου καὶ φλεβός gestellten ἶνες Nerven zu verstehen seien, das bildet den Gegenstand einer Kontroverse ; vgl. J. B. Meyer S. 434. Auch zum folgenden vgl. ebd. S. 441 und 428. — Marionetten: diesen Vergleich (de anim. motione 7, 701b 2ff.)

bespricht Pouchet p. 41. Die viel angefochtene Echtheit dieses Schriftchens gilt mir als vollständig gesichert. Doch würde die hierauf bezügliche Beweisführung den Rahmen einer Anmerkung überschreiten. [So jetzt auch Jaeger Hermes 48, 31 ff.].

Zu Buch VI, Kap. 14.

135 1) Die chronologische Stellung des Werkes de gen. an. erhellt aus den Vor- und Rückverweisungen, die Bonitz im Index Aristot. p. 100a 59ff. zusammengestellt hat. — Zum folgenden vergleiche de gen. an. IV 4, 770b 9ff., auch [IV 3] 767b 13ff.; IV 9 [778a 4ff.]; II 6, 742a 16ff.; III 5, 756a 2; ferner die [Anm. 1 zu S. 116 und Anm. 1 zu S. 47] bereits angeführten Stellen II 8, 748a 7; IV 1, 765b 4; III 10, 760b 30ff.; endlich IV 1, 765a 25ff. Einige dieser Sätze, unter denen eine Auswahl zu treffen uns nicht leicht fällt, lauten wie folgt: ἔστι γὰρ τὸ τέρας τῶν παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ . . . ἐπεὶ καὶ τούτων . . . ἧττον εἶναι δοκεῖ τέρας διὰ τὸ καὶ τὸ παρὰ φύσιν εἶναι τρόπον τινὰ κατὰ φύσιν, ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις [770b 9ff.]. Oder: βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις τοῖς τούτων ἀριθμοῖς ἀριθμεῖν τὰς γενέσεις καὶ τὰς τελευτάς, οὐκ ἀκριβοῖ δὲ . . . διὰ τὸ γίνεσθαι πολλὰς ἀρχάς, αἳ τὰς γενέσεις τὰς κατὰ φύσιν καὶ τὰς φθορὰς ἐμποδίζουσαι πολλάκις αἴτιαι τῶν παρὰ φύσιν συμπιπτόντων εἰσίν [778a 4ff.]. — Plausibles Mutmaßen: οὐκ ἀληθῆ λέγοντες, ἀλλὰ μαντευόμενοι τὸ συμβησόμενον ἐκ τῶν εἰκότων, καὶ προλαμβάνοντες ὡς οὕτως ἔχον πρὶν γινόμενον οὕτως ἰδεῖν [765a 26ff.].

2) „Augenschein": vgl. de gen. an. IV 1, 764a 34 καὶ τοῦθ' ἱκανῶς τεθεωρήκαμεν ἐκ τῶν ἀνατομῶν ἐν πᾶσι τοῖς ζῳοτοκοῦσι, καὶ ἐν τοῖς πεζοῖς καὶ ἐν τοῖς ἰχθύσιν. Die Anführungen aus Bruno Bloch, Die Grundzüge der älteren Embryologie bis Harvey (Zoologische Annalen I 51ff., 1904). In der hippokratischen Sammlung: VII [487ff.] Littré. [Die angeführte Stelle ebd. c. 29] p. 530.

136 1) Kotyledonen: de gen. an. II 7, 745b 30ff. Stellung des Schweines: IV 6, 774b 17ff.

137 1) Teratologie: vgl. Pouchet p. 97ff. Zweiköpfige Schlangen: de gen. an. IV 4, 770a 23. Bienen und Wespen: ebd. Z. 27; Pouchet p. 98f.

2) [So wird die Frage aufgeworfen: 770a 31ff.] Gedrängte Lage der Eier: ebd. Z. 26ff. Monstrosität und Unähnlichkeit: vgl. 770b 3 ἀλλὰ προωδοποίηται τῇ φύσει πρὸς τὸ τερατοτοκεῖν τὸ μὴ γεννᾶν ὅμοια . . .· ἔστι δὲ καὶ τὸ τέρας τῶν ἀνομοίων. Desgleichen IV 3, 767b 5: καὶ γὰρ ὁ μὴ ἐοικὼς τοῖς γονεῦσιν ἤδη τρόπον τινὰ τέρας ἐστίν. Knaben häufiger mißbildet: IV 6, 775a 4ff. Unsere Spezialforscher: [vgl.] Pouchet p. 97[2], Aubert und Wimmer S. 338 Anm. 1. Danach ist [beim Menschen] das Übergewicht weiblicher Mißbildungen sogar ein ungemein starkes.

3) „Entfernten Vorfahren gleichen": de gen. an. I 18, 722a 7 ἔτι τοῖς ἄνωθεν γονεῦσιν ἐοίκασιν. Erklärung: IV 3, 767b 24—768b 1.

138 1) Charles Darwin: Origin of Species[5] [ch. 5] p. 189—196. Vgl. insbesondere p. 189: „*the tendency to reversion and variability*“ und p. 190 über „*monstrosities*“. — Hippokratiker: vgl. de semine § 3 (VII 474 L.) τὴν δὲ γονήν φημι ἀποκρίνεσθαι ἀπὸ παντὸς τοῦ σώματος. Ähnlich de morbis IV 32 (VII 542 L.). Dagegen Aristoteles de gen. an. I 17, 721^b 9: καὶ πότερον ἀπὸ παντὸς ἀπέρχεται τοῦ σώματος κτἑ. [bis I 18, 724^a 13].

2) Knaben- und Mädchengeburt: davon handelt de gen. an. IV 1—2. Vorkehrungen und Ratschläge: vgl. die Adhandlung „von der Superfötation“ [§ 31] (Oeuvres d'Hippocrate VIII 500 L.). [Vgl. auch] Buch VI der Epidemien [4, 21] (V 312 L.). Die an der ersteren Stelle empfohlene Vorkehrung soll im heutigen Indien vielfach geübt werden. — Exstirpationen: de gen. an. IV 1, 765^a 25ff. καὶ ἐπὶ τῶν ἐκτεμνομένων τὸν ἕτερον ὄρχιν κτἑ. — Altersstufe der Erzeuger: IV 2, 766^b 29ff., wo [sich die Worte τὰ μὲν ὑγρότερα τῶν σωμάτων καὶ] γυναικικώτερα [θηλυγόνα μᾶλλον speziell auf Männchen zu beziehen scheinen] und hist. an. VII 6, 585^b 14 νέοι μὲν ὄντες μετ' ἀλλήλων θήλεα γεννῶσι κτἑ. Noch vor einem halben Jahrhundert: vgl. Auberts und Wimmers Ausgabe von de gen. an. (1860) S. 296, mit dem Verweis auf Quetelets Buch De l'homme (1835) und auf Rud. Wagners Handwörterbuch der Physiologie (1842—53).

140 1) Urzeugung: die Hauptstellen hist. an. V 11, 543^b 17f.; [V 15] 547^b 18ff. Vgl. ebd. VI 15 [und 16]. In allgemeinster Fassung de gen. an. III 11, 762^a 18ff. [Hier auch Z. 21 die Folgerung: . . . alles von Seele erfüllt.]

141 1) Alle Schaltiere usw.: vgl. de gen. an. III 11, 763^a 25ff. Über die Bucht von Pyrrha und ihre marine Fauna vgl. Smith, Dictionary of Greek and Roman Geography s. v. Lesbos [II 164f.] Ferner Bonitzens Index s. v. Pyrrha 662^b 61ff.

142 1) Anaxagoras, Archelaos und Demokrit: vgl. Diels, Doxogr. 563, 7 [FVS. 46 A 42/12]; 564, 2 [FVS. 47 A 4/5]; auch p. 16 (und [dazu] Verf., Wiener Studien II 12), desgleichen Censorinus de die natali IV 9 [FVS. 55 A 139. — Fechner: Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen, Leipzig 1873. Helmholtz: Über die Entstehung des Planetensystems (1871) = Vorträge und Reden II[4] 89.] Von einem hervorragenden Naturforscher: Sv. Arrhenius, Das Werden der Welten Kap. VIII.

Zu Buch VI, Kap. 15.

143 1) Über die drei Seelen vgl. Pouchet p. 23ff. — Unterscheidung der Erhaltung und des Wachstums: de juventute 3, 469^a 25—27. Viereck und Dreieck: vgl. de anima II 3, 414^b 29ff.

144 1) Vergleich mit der Sehkraft: ebd. II 1, 412^b 18f. Die Seele weder etwas Körperliches noch etwas Körperloses: II 2, 414^a 19f. Etwas am Körper: ebd. Z. 21 σώματος δέ τι. Eine abgeschlagene oder steinerne Hand: nach de an. II 1, 412^b 20ff., verglichen mit de gen. an. I 19, 726^b 22ff. oder de part. an. I 1, 640^b 35ff.

2) Die pythagoreïsche Lehre: de an. I 3, 407^b 21ff.

145 1) Die Seele eine Harmonie: dagegen de an. I 4 Anfang.

2) Notwendigkeit eines Mediums: II 7, 419a 11ff., auch de sensu 2, 438b 3—5 ἡ διὰ τούτου κίνησίς ἐστιν ἡ ποιοῦσα τὸ ὁρᾶν.

146 1) Tastsinn ein Sammelname: de an. II 11 Anfang. Auch zum Folgenden vgl. dasselbe Kapitel. [Das Geruchsorgan: II 9, 421b 8.]

2) Parallelisierung der Sinne mit den Elementen: de sensu 2 [Anfang und 438b 17ff.]

147 1) Vgl. dazu ebd. c. 7 [447a 12—29], ferner de an. II 9 Anfang. Endlich ebd. II 10, 422a 20ff. Auch III 13, 435b 13ff. und II 12, 424a 28ff.

2) Tastsinn: de sensu 1, 436b 12ff., de an. II 2, 413b 4f., II 9, 421a 19ff. [Diderot: Lettre sur les Sourds et Muets, Oeuvres Complètes I 352f., éd. Assézat.] Blindgeborne usw.: de sensu 1 [437a 3ff.]

148 1) Hauptstellen für die aristotelische Farbenlehre: de an. II 7 und de sensu 2 und 3 [hier besonders 439b 18—440a 12]. Eingehend behandelte den Gegenstand und erwies die Unechtheit der erhaltenen Schrift περὶ χρωμάτων C. Prantl, Aristoteles über die Farben (München 1849) S. 82ff. Über Abarten des Geschmackes: de sensu 4, 442a 12ff. — Schopenhauer: [Über das Sehen und die Farben § 5] Werke I 30f. [Frauenstädt = VI 26 Deussen].

149 1) Nachbilder: de an. III 2, 425b 24 διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἱ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις, [und ausführlicher] de insomn. 2 [459a 24—b 23. Andersfarbige und negative Nachbilder]: 459b 13ff. κἂν πρὸς τὸν ἥλιον βλέψαντες ἢ ἄλλο τι λαμπρὸν μύσωμεν ... φαίνεται ... πρῶτον μὲν τοιοῦτον τὴν χρόαν, εἶτα μεταβάλλει εἰς φοινικοῦν [κἄπειτα πορφυροῦν, ἕως ἂν εἰς τὴν μέλαιναν ἔλθῃ χρόαν καὶ ἀφανισθῇ]. Fortwirken eines .... Anstoßes: 459a 28—30. Dauernde Rückstände: ebd. 3, 461b 21 ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθήματος. Grundgesetze der Ideen-Assoziation ... Beachtung der Kontrastassoziation: de memoria 2, 451b 18ff. ... ἀφ᾽ ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύνεγγυς. Kraft des Affektes: de insomn. 2, 460b 3ff. Physiologische Erklärungsversuche: [de mem. 2] 453a [23ff. und 31ff. Das] Folgende nach [Z. 14ff. — Fest bewahren ... leicht reproduzieren: de mem. 1, 449b 6ff.] Gedächtnis und Wiedererinnerung: περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, so lautet der Titel des hierhergehörigen Abschnittes der parva naturalia. Die für uns ziemlich befremdliche Unterscheidung rührt von Platon her (Philebos 34b, Phaedr. 75a, vgl. Phaedon 73b — Stellen, auf die [zum Teil schon] W. A. Hammond in seiner wertvollen Übersetzung und Erläuterung der Bücher de anima und parva naturalia hinweist: Aristotle's Psychology, London 1902, p. 195). Der (vermeintliche) Unterschied zwischen Mensch und Tier: de mem. 2, 453a 7ff.

150 1) Bild und Siegelabdruck: de mem. 1, 450a [27ff. und 20ff.].

2) Erinnerungsbilder — Phantasmen: de mem. 1 [450b 12—451a 17]; vgl. de insomn. 3, insbesondere 461a 1: ὥσπερ παρὰ πολὺ πῦρ ἔλαττον, und 461b 15 (künstliche Frösche).

151 1) Physiologische Erklärung des Schlafes: de somno 3, 456b 17ff.; ebd. 2, 455a 25ff., [455b 8ff.] und 13ff.

2) [Gegensätzliche] Phänomene: de insomn. 3, 462[a] 19ff. und de divinatione in somno 1, 463[a] [7—21].

152 1) Bedeutsamkeit der Träume: ebd. 463[a] 4ff., 7ff. und 21ff.

2) Gegen gottgesandte Träume: de divin. 1, 462[b] 20ff., [c. 2 Anfang und 464[a] 20ff. — Prophetische Träume] usw.: ebd. c. 2, insbesondere 464[a] 24ff.; Nachtwandeln: de somno 2 Ende.

153 1) Die „Phantasie" grundverschieden vom [Urteil]: de an. III 8, 432[a] 10. Die Mehrzahl der Phantasien falsch: ebd. III 3, 428[a] 12 αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς. Die „fußgroße Sonne": ebd. 428[b] 2ff.; de insomn. 1, 458[b] 28 und c. 2, 460[b] 18f. Abgeschwächte Empfindung: Rhet. I 11, 1370[a] 28 αἴσθησίς τις ἀσθενής. Reflexbilder im Wasser: de divin. 2, 464[b] 8ff.

154 1) Truglosigkeit der Sinnesempfindung: Metaph. IV 5, 1010[b] 2f. hat [zwar] der Text gelitten, [läßt sich] aber [wohl, nach einer Anregung] von Bonitz [Arist. Metaph. II 205f.], dessen ⟨μὴ⟩ ψευδής ich durch ⟨ἀ⟩ψευδής ersetze, [also] herstellen: πρῶτον μὲν ὅτι οὐδ' ⟨εἰ⟩ ἡ αἴσθησις ⟨ἀ⟩ψευδὴς τοῦ ἰδίου ἐστίν κτἕ. Zum Ausdruck vgl. Platon Theätet 160[d] und 199[b]. Über τὸ ἴδιον vgl. außer 1010[b] 14ff. vor allem de an. II 6 [418[a] 11ff.: λέγω δ' ἴδιον . . .] περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι, οἷον ὄψις χρώματος καὶ ἀκοὴ ψόφου καὶ γεῦσις χυμοῦ. Ferner de an. III 3, 427[b] 11: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής. „Ich sehe weiß": de an. III 6, 430[b] 29f. [τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί.] Dagegen [III 3] 428[b] 18: ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. Über [Abweichungen in der Deutung von Sinnesempfindungen] vgl. Metaph. IV 5, 1010[b] 3ff.

155 1) Ein Sinn . . . berichtigt den andern: de insomn. 2, 460[b] 20ff. Die gemeinsamen Qualitäten: de an. II 6, 418[a] 17; III 1, 425[a] 14; de sensu 1, 437[a] 9; ebd. c. 4, 442[b] 4ff. Eine extreme Voraussetzung: de an. III 1, 425[b] 4ff.

2) [Die Wahrnehmung der Bewegungen . . . grundlegend: de an. III 1, 425[a] 16 ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα κτἕ.] — Aristoteles' Ὀπτικόν α' bei L. Diog. V 26; [vgl. Frg. 380 Rose]. Alexander von Aphrodisias: de anima libri mantissa, insbesondere p. 146f. (Supplementum aristotelicum II 1, ed. Ivo Bruns, 1887). Vgl. die treffliche Monographie „Antike Lichttheorien" von Arthur Erich Haas im Archiv f. Gesch. d. Philos. XX (1907) [besonders S. 375ff.] Das Zusammenwirken [mit dem Tastsinn]: de sensu 4, 442[b] 4ff. [. . . μέγεθος γὰρ καὶ σχῆμα . . . κοινὰ τῶν αἰσθήσεών ἐστι . . . ὄψεως γε καὶ ἁφῆς . διὸ] καὶ περὶ μὲν τούτων ἀπατῶνται, περὶ δὲ τῶν ἰδίων οὐκ ἀπατῶνται, οἷον ἡ ὄψις περὶ χρώματος κτἕ.

156 1) Das begriffliche Denken . . . an eine anschauliche Vorstellung gebunden: de an. III 7, 431[a] 16f. διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή; III 8, 432[a] 8f.: ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν; de mem. 1, 449[b] 31ff.: . . . καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος κτἕ. — Ohne Phantasie . . . . das Begehren unmöglich: de an. III 10, 433[b] 28f.

ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας. [Sinnlich vorstellende und] überlegende [oder beratschlagende] Phantasie: ebd. Z. 29 [und III 11, 434ª 7.]

2) [Hiezu sowie zum Folgenden vgl.] de motione animal. 7, 701ª 7—ᵇ 1; de an. III 11, 433ᵇ 32—434ª 12 und Nik. Eth. VII 5, 1147ª 25ff.

Zu Buch VI, Kap. 16.

157 1) In betreff der Behandlung des Willensproblems durch Aristoteles herrscht ein geradezu verblüffender Widerstreit der Meinungen. Für Zeller II 2³ 587—589 ist Aristoteles Indeterminist, obgleich er ihn doch zugestehen läßt, daß „der Mensch mit seinem freien Willen" trotzdem von seinen „sittlichen Zuständen" derart abhängig ist, „daß die äußere Handlung aus dem Willen, wenn dieser einmal eine bestimmte Richtung genommen hat, mit Notwendigkeit hervorgehe". Die Belegstellen für diese einander entgegengesetzten Thesen stehen in nächster Nähe beieinander: Nik. Eth. III 7, 1113ᵇ 6 ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία κτέ., bald darauf aber wird die Entstehung der „sittlichen Zustände" (ἕξεις) geschildert, die man, mögen sie uns auch noch so sehr mißfallen, so wenig unmittelbar ändern kann als der Kranke seine Krankheit, 1114ª [13—15]. Die Lösung des Widerspruches ebd. [Z. 19—21]: ἡ γὰρ ἀρχὴ ἐπ' αὐτῷ . . . . γενομένοις δ' οὐκέτι ἔξεστι μὴ εἶναι. Auf rein deterministischen Stellen wie Metaph. IX 5, 1048ª 11 ὁποτέρου γὰρ ἂν ὀρέγηται κυρίως, τοῦτο ποιήσει fußt Löning in seinem wertvollen Buche „Die Zurechnungslehre des Aristoteles" [Jena 1903], um [den Stagiriten] als Deterministen vom reinsten Wasser darzustellen. — Animalische . . . Willkürhandlungen: vgl. Nik. Eth. III 4, 1111ᵇ 8 τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὔ. Gut verwertet von Löning S. 137 und 283. Treffend bemerkt derselbe ebd.: „Es (das ἐφ' ἡμῖν εἶναι) besagt nicht, daß der Wille von sich selbst, sondern daß das Handeln vom Willen abhängt." Über die [moralischen] Beschaffenheiten (ἕξεις) vgl. Nik. Eth. III 7—8. — An einer Stelle der Ethik: V 13, 1137ª 6ff. συγγενέσθαι μὲν γὰρ τῇ τοῦ γείτονος καὶ πατάξαι τὸν πλησίον καὶ δοῦναι τῇ χειρὶ τὸ ἀργύριον ῥᾴδιον καὶ ἐπ' αὐτοῖς, ἀλλὰ τὸ ὡδὶ ἔχοντας ταῦτα ποιεῖν οὔτε ῥᾴδιον οὔτ' ἐπ' αὐτοῖς. — Eines modernen Deterministen: J. S. Mill, System of Logic, Buch VI Kap. 2 § 3: *We cannot, indeed, directly will to be different from what we are* (Werke IV² 240). — Vergleich des Lasters mit der Krankheit usw.: [Nik. Eth. III 7] 1114ª 13ff. οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος· οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής.

158 1) [Einen unerwarteten Weg: Nik. Eth. III 7. — Die Wahl soll . . . in unsere Hand gegeben sein: τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν τοιούτοις μὴ γενέσθαι, διὸ ἑκόντες εἰσίν· γενομένοις δ' οὐκέτι ἔξεστι μὴ εἶναι, 1114ª 19ff. — Selbsteinwurf: 1114ª 31—ᵇ 12.] Für den Guten wie für den Schlechten usw.: ἀμφοῖν γὰρ ὁμοίως, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἢ ὁπωσδήποτε φαίνεται καὶ κεῖται, 1114ᵇ 13—15. [Indem er es dahingestellt sein läßt . . .: εἴτε δὴ τὸ τέλος . . . . τι καὶ παρ' αὐτόν ἐστιν, εἴτε . . . τῷ . . . τὰ λοιπὰ πράττειν ἑκουσίως . . . ἡ ἀρετὴ ἑκούσιον . . . , 1114ᵇ 16ff.

Urheber usw.: αἴτιος, 1114ᵃ 4; πως αἴτιος, ebd. ᵇ 2; συναίτιοί πως, ebd. ᵇ 23.] — Chrysipp: Die Hauptstelle bei Euseb. Praep. Ev. VI 8, 29 [= Frg. 998 Arnim] πολλὰ γὰρ μὴ δύνασθαι γενέσθαι χωρὶς τοῦ καὶ ἡμᾶς βούλεσθαι καὶ ἐκτενεστάτην γε περὶ αὐτὰ προθυμίαν τε καὶ σπουδὴν εἰσφέρεσθαι —.

160 1) Soziale „Nützlichkeit": vgl. Politik II 12, 1274ᵇ 21ff. οὐ πρὸς τὴν συγγνώμην ἀπέβλεψεν ἀλλὰ πρὸς τὸ συμφέρον. Ebendazu und zum Folgenden vgl. Nik. Eth. [III 7] 1113ᵇ [21—1114ᵃ 3].

162 1) Was der Philosoph anderwärts . . . . anerkannt hat: Rhet. II 1, 1378ᵃ 20ff. — Epikurs „automatische Notwendigkeit": in seiner Polemik gegen Fatalismus bezeichnet er als den Inhalt dieser Lehre den Glauben τὴν ἀνάγκην καὶ ταὐτόματον πάντα δύνασθαι, in einem Bruchstück von περὶ φύσεως, das der Verf. im Aprilheft des Jahrgangs 1876 unserer akademischen Sitzungsberichte S. 94 mitgeteilt hat. Vgl. auch Wiener Studien I 31. — Übergangen ward im Text die Erörterung einiger begrifflicher Unterscheidungen, die sich an griechische, genau entsprechender deutscher Äquivalente entbehrende Termini knüpfen. Obgleich wir βούλεσθαι zumeist mit Recht durch „wollen" wiedergeben, so spielt in [diesen] Begriff doch auch jener des Wünschens hinein. Die βούλησις kann, anders als unser Wollen, [sich] auch auf das an sich Unmögliche, z. B. auf das Verschontwerden vom Tode, [richten] (βούλησις δ' ἐστὶ ⟨καὶ⟩ τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας, Nik. Eth. III 4, 1111ᵇ 22) [vgl. zum Wortlaut Burnet, The Ethics of Aristotle, London 1900, p. 124], desgleichen auf solche Ziele, deren Erreichung nicht von uns allein abhängt. So richtet sich die βούλησις direkt auf ein Ziel, die von ihr unterschiedene προαίρεσις (das Vorhaben) auf die zu diesem führenden Mittel. Die letztere wird definiert als ein auf Deliberation beruhendes Begehren von solchem, was in unserer Macht steht (βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν, ebd. III 5, 1113ᵃ 10f.). Neben der hier waltenden Voraussetzung, daß alles mit Recht als Wollen geltende Begehren auf einer von der Reflexion geleiteten Wahl beruht, überrascht der ebd. III 3 geäußerte Zweifel, ob man im Affekt begangene Handlungen „unfreiwillige" nennen dürfe (ἴσως γὰρ οὐ καλῶς λέγεται ἀκούσια εἶναι τὰ διὰ θυμὸν ἢ δι' ἐπιθυμίαν, 1111ᵃ 24f.) — ein Zweifel übrigens, der auf gar wenig durchschlagende Gründe gestützt wird.

Zu Buch VI, Kap. 17.

163 1) [Die Induktion . . . :] Anal. post. II 19 [100ᵇ 3f.].

2) [Den einen . . . soll . . . :] Metaph. I 1 [980ᵃ 27—981ᵃ 12].

3) Über den Einfluß Alkmeons vgl. Anm. 1 zu I⁴ 124. Die aristotelischen Worte ὃ δ' ἐλέχθη μὲν πάλαι, οὐ σαφῶς δ' ἐλέχθη (Anal. post. II 19, 100ᵃ 14f.) lassen sich sicherlich, wie Grote Aristotle I 372 dartut, nicht mit Waitz [Aristotelis Organon II 431] oder B. St. Hilaire [Logique d'Aristote III 290] auf eine Stelle desselben Werkes beziehen. Täuscht mich nicht alles, so zielen sie eben auf Alkmeon und sollen die Wiederholung des von diesem alten Denker Geäußerten rechtfertigen helfen.

164 1) Theophrast: bei Themistius, in libros de anima paraphrasis p. 102,22 [vgl. 108, 22ff.] ed. R. Heinze.

2) Das Vernunftprinzip, [das . . .] eingepflanzt [wird] usw.: de gen. an. II 3, 736b 27ff. λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Über die Unvergänglichkeit und Stofflosigkeit des Nūs und des Äthers vgl. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles S. 30ff. Von dem gewöhnlichen Stoff, [bei dem die räumliche Bewegung] mit Veränderung, Leidensfähigkeit und Vergänglichkeit Hand in Hand geht, unterscheidet Aristoteles die ὕλη τοπική [Metaph. VIII 1, 1042b 6] oder μόνον κατὰ τόπον κινητή [ebd. VIII 4, 1044b 7f.; vgl. XII 2, 1069b 25ff.]. Was von den Gestirnen, das gilt [aber auch] vom Äther und von dem diesem entstammenden Nūs. [Auch diese haben] nicht den „gemeinen, den Wandlungen des Entstehens und Vergehens unterworfenen Stoff"; vielmehr [einen Stoff] „nur insoweit, als Ortsveränderung einen solchen erfordert" [Kampe S. 31]. Wie nahe die Substanz des Nūs jener der Gestirne steht, zeigen die gleichartigen Wendungen: ἥ τε γὰρ τῶν ἄστρων φύσις ἀΐδιος οὐσία τις οὖσα, Metaph. XII 8, 1073a 34f. und: ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα καὶ οὐ φθείρεσθαι, de anima I 4, 408b 18f. Über die Unsterblichkeit des Nūs, und zwar des wirkenden, vgl. de an. III 5 [430a 17 und 22ff.].

165 1) [Der Nūs . . . sei allein göttlich usw.:] über das Verhältnis des allein „göttlichen" Nūs zu der übrigen Seele [und deren Bindung an die] für „göttlicher" als die . . . Elemente erklärte [Lebenswärme] vgl. die oben angeführte Stelle de gen. an. II 3, 736b 27ff. In jenem θεῖον μόνον neben θειότερον erblickt Grote, Aristotle II 222, einen Widerspruch, den meine Auffassung der Stelle, wie ich meine, beseitigt. Göttlicher zwar als die sogenannten Elemente sei — das meint Aristoteles — [auch schon der Lebenshauch, der Träger der] gesamten [Seelentätigkeit bei allen Lebewesen]; wahrhaft göttlich aber nur der [im Lebenshauch der vernünftigen Wesen enthaltene] Nūs. — „Wie das Feuer .... am meisten Form ist" usw.: de coelo IV 3, 310b 14f. ἀεὶ γὰρ τὸ ἀνώτερον πρὸς τὸ ὑφ' αὐτό, ὡς εἶδος πρὸς ὕλην, οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα; de gen. et corr. II 8, 335a 18f.: μόνον γάρ ἐστι καὶ μάλιστα τοῦ εἴδους τὸ πῦρ. [Der Nūs . . . reine, stofflose Form (τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια): de an. III 5, 430a 18, vgl. ebd. III 4, 430a 3; Metaph. XII 6, 1071b 20; XII 7, 1072b 27; XII 8, 1074a 35ff.] — „Die Form der Formen" (ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν): de an. III 8, 432a 2.

166 1) [Theophrast fragt: vgl. Anm. 1 zu S. 164]. — Der Vergleich des Nūs mit den Augen der Nachttiere: Metaph. II 1, 993b 9ff. Daß [dieser] Gedanke aristotelisch, bzw. (man denke an das Höhlengleichnis im „Staate") platonisch ist, darf man glauben, selbst wenn man dieses Buch der Metaphysik (α) [mit Bonitz, Aristot. Metaphysica II 17f.] von einem Schüler verfaßt oder doch [mit Jaeger, Stud. zur Entstehungsgeschichte d. Metaphysik S. 114ff.] von der Hand eines solchen niedergeschrieben sein läßt.

2) „Oder etwa durch die Mischung?" Ich fasse das Sätzchen ἢ διὰ τὴν μῖξιν als Frage, anders als die bisherigen Herausgeber. Zum folgenden vgl. die Hauptstelle de an. III 5. [Er ist unablässig wirksam

(οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ): 430^{a} 22. — Lichtenberg: Vermischte Schriften II (1801) 96.]

167 1) Die ... Identität des Nūs mit seinem Gegenstand: τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι, de an. III 5, 430^{a} 19f. Ebd. III 4, 430^{a} 3f.: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. Auch Metaph. XII 7, 1072^{b} 21: ὥστε ταὐτὸν νοῦς τε καὶ νοητόν. Auch ebd. XII 9, 1075^{a} 4f.: καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. [Vergleich mit dem Licht: de an. III 5, 430^{a} 14ff. — Zum Folgenden vgl. de an. III 4, 429^{a} 13ff. und 29ff. sowie Metaph. XII 7, 1072^{b} 22].

169 1) [Wir besitzen ... keinerlei Erinnerung] (οὐ μνημονεύομεν δέ κτέ.): de an. III 5, 430^{a} 23ff. [Vgl. auch] Schlottmann, Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Aristoteles [Halle 1873] S. 50ff.

2) Der Vergleich der Sehkraft mit der Denkkraft de an. I 4, 408^{b} 18ff., mit den Schlußworten (Z. 24f.): καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν.

3) Nūs im engeren und im weiteren Sinne: letzteres de an. III 4, 429^{a} 23: λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή. Wie ganz anders Nik. Eth. VI 12, 1143^{a} 35ff.: ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος. Ebd. VI 9, 1142^{a} 25f.: ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων ὧν οὐκ ἔστι λόγος. Die Anerkennung dieses Doppelsinnes freue ich mich in der vorzüglichen erläuternden Ausgabe der Ethik von John Burnet zu finden, The Ethics of Aristotle p. 280 note: „*The chief point to remember is that* νοῦς *in its restricted sense ... is a* δύναμις *which apprehends its object immediately* (τῷ θιγεῖν) *like* αἴσθησις, *not mediately like* ἀπόδειξις *or* βούλευσις." Ein „Berühren": Metaph. XII 7, 1072^{b} 20f. νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν; [vgl.] auch IX 10, 1051^{b} 24f.: τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές ... τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν.

170 1) Diese Diskrepanz: eine solche erkennen auch Überweg-Heinze an, Grundriß I^{8} 220. Wenngleich keinen eigentlichen Widerspruch, so doch etwas dem sehr nahe Kommendes konstatiert Grote, Aristotle I 332 (*But in these chapters* — gemeint sind die Abschnitte, die von den προτάσεις ἄμεσοι handeln — *he hardly alludes to induction*).

2) Die „unvermittelten Sätze": vgl. den Index Aristotelicus s. v. ἄμεσος, desgleichen Anal. post. I 13, 90^{b} 24ff. ἔτι αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων ὁρισμοί ... ἢ τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι. Die Übersicht über die einschlägigen Stellen lehrt, daß unter den ἄμεσοι ἀρχαί oder προτάσεις [vor allem], wenn nicht ganz ausschließlich, die ὁρισμοί oder Begriffsbestimmungen zu verstehen sind. An die Axiome oder Beweisprinzipien könnte Aristoteles hier denken, aber er scheint in Wahrheit nicht an sie zu denken. Vgl. auch Zeller II 2^{3} 190f. — Vergleich des Nūs mit den Sinnen: de an. II 5, 417^{b} 22f. Wenn an dieser Stelle gleichwie an [anderen ähnlichen Inhalts] der Nūs (im engeren Sinne) nicht genannt ist, so kann doch er allein gemeint sein. — [Neue Wahrheiten, neue Verknüpfungen:] vgl. de an. III 6, 430^{a} 26 ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων (das sind einfache Begriffe höchster Ordnung) νόησις ἐν τούτοις

περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων. Desgleichen Metaph. IX 10, ein Kapitel, in welchem die Grenzen der intuitiven Erkenntnis deutlicher als sonst irgendwo gezogen werden. An die Stelle von Begriffen, νοήματα, treten hier mehrfach Tatsachen, πράγματα.

171 1) Der Nūs ein bloßes Vermögen usw.: vgl. de an. III 4, 429b 30—430a 2. Prädikate des Nūs: de an. III 5; 430a 17f. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. Vgl. I 4, 408b 18f.: ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα καὶ οὐ φθείρεσθαι.

2) Wir werden dem Nūs .... wieder begegnen: nämlich an der schon früher angeführten Stelle Nik. Eth. VI 12, 1143a 35ff. Zum Folgenden vgl. de an. I 4, 408b 29: ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν; Nik. Eth. X 7, 1177a 13ff.: [εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι . . .] εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν θειότατον. — [In seinem Gespräch „Vom Gebet":] Fragment [49 Rose] ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ.

Zu Buch VI, Kap. 18.

172 1) Die sublunare Welt ein verschwindend kleiner Teil des Alls: οὐθὲν ὡς εἰπεῖν μόριον τοῦ παντός, Metaph. IV 5, 1010a 30. Die Natur nicht episodenhaft: Metaph. XIV 3, 1090b 19f. Auch Metaph. XII 10 [1076a 1]. Lob des Anaxagoras: νοῦν δή τις εἰπών κτέ., Metaph. I 3, 984b 15ff. „Arg ist die Herrschaft Vieler" usw. (Ilias II 204): angeführt Metaph. XII 10, [1076a 4].

174 1) [Grundsätzlich geleugnete Stoffbeseelung:] vgl. de gen. et corr. I 7, 324b 18 ἡ δ᾽ ὕλη ᾗ ὕλη παθητικόν. [Alles von Seele erfüllt: de gen. an. III 11, 762a 21]. Das will die Natur usw.: [ebd. IV 10, 778a 4f.] Die Natur tut nichts umsonst: de coelo II 11, 291b 13f. Der Gott und die Natur: de coelo I 4, 271a 33 ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Vgl. auch Anm. 2 zu S. 93 und 1 zu S. 94.

2) Aristoteles spricht der . . . Gottheit jegliches Handeln und Wirken ab: die Hauptstelle Nik. Eth. X 8, insbesondere 1178b 20f. τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν [τί λείπεται πλὴν θεωρία;] Dort auch die eingehende Begründung. Anderes bei Zeller II 2³ 368ff. Vgl. auch de coelo II 12, insbesondere 292a 22f. und b 4f.: τῷ δ᾽ ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐδὲν δεῖ πράξεως.

175 1) [„Kleinlich und unwürdig": πάντα φαίνοιτ᾽ ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν, Nik. Eth. X 8, 1078b 17f.]

176 1) Mythische Zutat und mythische Gestalt: vgl. Metaph. XII 8, 1074a 38ff. [παραδέδοται . . .] ἐν μύθου σχήματι [. . . .] τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται κτέ. [Die ... beschauliche Betrachtung: vgl. Nik. Eth. X 8, 1178b 20ff. — Wie ein geliebter Gegenstand . . . bewegt: Metaph. XII 7, 1072b 3].

177 1) [Eine] „fast eisige Kälte": dieses Wort entlehne ich Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes, Münster 1893, S. 75.

2) Der namhafteste Historiker: Zeller II 2³ 375. — Theophrast: [de prima philosophia libellus ed. Usener p. V^a^ 28ff. =] Fragm. XII 8 (III 152 Wimmer).

178 1) Ursprung des Götterglaubens: Aristotelis Fragmenta 10—12 [Rose]. — Von sehr beachtenswerter Seite: Zeller II 2³ 360.

180 1) Ein Satz der Rhetorik: II 23, 1398ª 15f. Der hier kritisierte Autor ist Franz Brentano, Psychologie des Aristoteles [Mainz 1867] S. 239: „Endlich finden wir auch . . . . den Ausdruck ‚Werk Gottes': τὸ δαιμόνιον οὐδέν ἐστιν ἀλλ' ἢ θεὸς ἢ θεοῦ ἔργον." Gut erörtert diese und verwandte Scheinargumente Elser S. 101ff. [Von Platon: Apol. 27ᶜff.]

2) Wo es ein Besseres gibt . . . dort muß es auch ein Bestes geben: Aristot. Fragm. 16 [Rose. Rose hielt diesen Gedanken nicht für aristotelisch (Arist. pseudepigr. p. 41ff.). Anders jetzt Jaeger, Aristoteles S. 161f. und 319f.]

181 1) „Wahrscheinlich, um nicht zu sagen notwendig": εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν, Physik VIII 5, 256ᵇ 23f. Eine verwandte Beweisführung Metaph. XII 7, 1072ª 24ff., wo ich mit Bonitz lese: ἐπεὶ δὲ τὸ ⟨μὲν κινούμενον καὶ μὴ κινοῦν, τὸ δὲ⟩ κινούμενον καὶ κινοῦν, καὶ τρίτον [statt μέσον] τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ. [Zum Folgenden vgl.] de an. III 10, 433ᵇ 13ff., [ferner Physik VIII 2, 252ᵇ 12—28; VIII 4, 254ᵇ 12ff.; VIII 5, 256ª 5—ᵇ 3.] Zellers Gleichsetzung des bewegten Bewegenden [mit der] Natur [II 2³] 359 gilt mir als völlig grundlos; kein Wort [des Stagiriten] weist auf diese Deutung hin. Vgl. [außer dem schon Angeführten auch noch] Physik VIII 10, 266ᵇ 31f. und 267ª 3ff.: οἷον τὸν ἀέρα, ὃς κινούμενος κινεῖ, und: ἢ τὸν ἀέρα τοιοῦτον ἢ τὸ ὕδωρ ἤ τι ἄλλο τοιοῦτον ὃ πέφυκε κινεῖν καὶ κινεῖσθαι. Selbst wenn wir [hier] Luft und Wasser [der] Natur zurechnen wollen, selbst dann fragt man sich vergebens, warum denn diese Spezialfälle angeführt sind und nicht vielmehr auf die Natur als ein Ganzes verwiesen wird.

182 1) Gottfried Keller: „Der grüne Heinrich" III Kap. 1 S. 13 (der 22. Ausgabe 1901). Zum Folgenden vgl. Physik VIII 5 [besonders von 257ª 25 an. — Versuch, den unbewegten Beweger zu lokalisieren: de coelo I 9, 279ª 11ff.]

2) Die höchste Allgemeinheit usw.: vgl. Metaph. IX 8, 1049ᵇ 24ff.; de gen. an. II 1, 734ᵇ 21f. Die Anwendung auf das oberste Weltprinzip: Metaph. XII 6, 1071ᵇ 13ff. (ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν . . . εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις) und XII 7, 1072ᵇ 3ff. Die angeführten Stellen ebd. Z. 14f. und 13f. Aus eben diesem hochwichtigen Kapitel läßt sich der bündigste Beweis dafür erbringen, daß die aristotelische nicht, wie man [sich immer wieder anzunehmen versucht fühlt], eine Entwicklungsphilosophie war. Eifert doch [der Stagirit hier] 1072ᵇ 30ff. in der entschiedensten Weise gegen die Vertreter einer solchen Lehre, gegen die „Pythagoreer und Speusipp, die das Schönste und Beste nicht an den Anfang" setzten, sondern in ihm die Vollendung, wir können geradezu sagen: den Abschluß eines Entwicklungsganges, erblickten. Aristoteles hat durch die Anerkennung einer Stufenreihe

von Wesen der Entwicklungslehre vorgearbeitet, [ja ihr] den größten Vorschub geleistet. Aber jene Reihe von Wertstufen wird von ihm ganz und gar nicht mit einer zeitlichen Stufenfolge identifiziert. Das Höchste und das Niedrigste soll ja nach ihm auch in der organischen Welt von Ewigkeit her nebeneinander bestehen. [Will man die Lehre des Stagiriten trotzdem ein „System der Entwicklung" nennen, so muß man, wie Windelband, Lehrb. d. Gesch. d. Philos. [8] S. 115ff., dies tut, das Wort „Entwicklung" in einem ganz anderen Sinne — zur Bezeichnung des Verhältnisses von Potenz und Aktualisierung — gebrauchen]. Wie nahe liegt aber [dann die Gefahr, diesen Entwicklungsbegriff mit dem gewöhnlichen] zu verwechseln, [ja selbst das richtige] so auszudrücken, daß es von dem [unrichtigen] kaum zu unterscheiden ist! So äußert sich [etwa] Zeller [II 2³] 359 einmal wie folgt: „Die Stufenreihe des Seins, welche vom ersten formlosen Stoff aufsteigend sich erhebt, kommt erst in der Gottheit zu ihrem Abschluß." Klingt das nicht, als ob auch Gott für Aristoteles [etwa wie] für [Hegel] ein Entwicklungsprodukt wäre, während doch nichts für ihn so fest steht, als daß das Beste und Schönste am Anfang und keineswegs am Ende vorhanden sein muß? Das wußte Zeller besser als irgend jemand. Aber wie viele Leser, die nicht aus den Quellen zu schöpfen gewohnt sind, mögen durch derartige Äußerungen in die Irre geführt worden sein! So viel zur näheren Begründung auch dessen, was im Texte S. 126f. dargelegt worden ist.

Zu Buch VI, Kap. 19.

185 1) [Urteil der „Sachkundigen" . . .: vgl. besonders Metaph. XII 8, 1073ᵇ 10—17 und 1074ᵃ 16f.]

186 1) Schätzungen des Erdumfanges: de coelo II 14, 298ᵃ 15ff. Ebd. Z. 18ff.: ὄγκον . . . μὴ μέγαν πρὸς τὸ τῶν ἄλλων ἄστρων μέγεθος. Ähnlich Meteorol. I 3, 340ᵃ 6ff.: οὐδὲν γὰρ ὡς εἰπεῖν μόριον ὁ τῆς γῆς ἐστὶν ὄγκος [. . . πρὸς τὸ περιέχον μέγεθος] und 352ᵃ 27f.: ὁ δὲ τῆς γῆς ὄγκος καὶ τὸ μέγεθος οὐθέν ἐστι δήπου πρὸς τὸν ὅλον οὐρανόν. [Zum Folgenden vgl.] Meteorol. II 1, 353ᵃ 34ff.: οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι . . . . ὡς μέγα τι τοῦ παντὸς τοῦτο μόριον ὄν· καὶ τὸν λοιπὸν οὐρανὸν ὅλον περὶ τοῦτον συστῆναι τὸν τόπον καὶ τούτου χάριν ὡς ὄντα τιμιώτατον καὶ ἀρχήν. [Die Überschätzung des Erdumfanges bekämpft: de coelo II 14, 297ᵇ 30ff.] Ein Stern unter Sternen: de coelo II 13, 293ᵃ 22f. τὴν δὲ γῆν ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν, κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον, νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν.

2) Die [hier und] im Folgenden angeführten Stellen liest man de coelo II 13 [Anfang]. Insbesondere vergleiche man 293ᵃ 30f.: τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν mit de coelo II 5, 288ᵃ 2ff.: εἰ γὰρ ἡ φύσις ἀεὶ ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον, ἔστι δὲ . . . ἡ πρὸς τὸν ἄνω τόπον τιμιωτέρα κτέ.

187 1) [Die „unendliche Erde" (γαῖαν ἀπειρεσίην): Ilias XX 58].

2) [Aristarch, Seleukos, Hipparch:] vgl. Hultschs Artikel „Astronomie" bei Pauly-Wissowa II 2, 1843f.

188 1) Über den Einfluß religiöser Bedürfnisse auf die Kosmologie des Stagiriten vgl. jetzt auch Ernst Goldbeck, Die geozentrische Lehre des Aristoteles und ihre Auflösung, Progr. des Luisenstädtischen Gymnasiums, Berlin 1911. — Paul Tannery: Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne [Paris 1893] p. 101. Zum Folgenden vgl. Newcomb-Engelmann, Populäre Astronomie[2] 227: „Denkenden Männern früherer Zeiten hat wahrscheinlich nichts mehr den Glauben an die Unbeweglichkeit der Erde erweckt und gestärkt als das Fehlen der Parallaxe der sogenannten Fixsterne.“ Daß Aristarch die „Jahresparallaxe“ der Fixsterne wirklich gesucht, ihr Fehlen aber mit der zwar nicht wahrhaft unendlichen, aber für alle praktischen Zwecke so gut als unendlichen Entfernung der Fixsterne erklärt hat, macht Tannery a. a. O. p. 97 wahrscheinlich.

189 1) Platons Frage: nach [Sosigenes] bei Simplicius im Kommentar zu de coelo II 12 (488, 18ff. Heiberg) τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα.

190 1) Die Darlegung und die Begründung der aristotelischen Sphärentheorie findet man Metaph. XII 8 und de coelo II 7—12. Dazu kommt Simplicius im Kommentar zu de coelo ed. Heiberg p. 488, 3ff., bzw. der von ihm reichlich benützte Kommentar des Sosigenes. In der modernen Literatur nimmt den ersten Platz ein Schiaparellis Monographie: Le sfere omocentriche di Eudosso, di Callippo e di Aristotele, Mailand 1875 (ins Deutsche übersetzt von W. Horn in Schlömilchs Zeitschrift für Mathematik, Supplement zum 22. Jahrgang).

2) [Kugelgestalt der Gestirne: de coelo II 8, 290ᵃ 7. Mondphasen: Anal. post. I 13, 78ᵇ 4ff. Mondfinsternisse: de coelo II 14, 297ᵇ 27ff.] „Voraussicht“: ebd. II 9, 291ᵃ 24f. προνοούσης τῆς φύσεως. [Bewegungsorgane: II 8, 290ᵃ 29ff. Zum Folgenden vgl. 290ᵇ 1ff. Gegen die rollende Bewegung der Gestirne: 290ᵃ 24ff.]

191 1) [Seinen . . . Vorschlag: Metaph. XII 8, 1073ᵇ 38ff.]

2) Einige der hervorragendsten Fachmänner: allen voran Schiaparelli a. a. O. p. 48f. Ihm folgt Hultsch [bei Pauly-Wissowa II 2, 1841].

192 1) „Mathematiker“: [de coelo II 10, 291ᵇ 9f.; II 14, 297ᵃ 3 und 298ᵃ 15ff.; III 4, 302ᵇ 29]. Der . . . . „Stärkeren“: Metaph. XII 8, 1074ᵃ 16f. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν. Persönlich nahestehende Zeitgenossen: Über Eudoxos als wenigstens zeitweiliges Mitglied des platonischen Kreises ist schon Anm. 1 zu II[4] 516 gesprochen worden. Über Kallippos als Freund und Mitarbeiter des Aristoteles berichtet Simplicius de coelo p. 493, 5ff. Heiberg. Er sei nach Athen gekommen und τῷ Ἀριστοτέλει συγκατεβίω τὰ ὑπὸ τοῦ Εὐδόξου εὑρεθέντα σὺν τῷ Ἀριστοτέλει διορθούμενός τε καὶ προσαναπληρῶν. [Daß] jedoch [die] von ihm und [die] von Aristoteles vorausgesetzte Zahl [von] Planetensphären [nicht die gleiche war, sagt] dieser selbst Metaph. XII 8, 1073ᵇ 32ff. Auch daß Simplicius (a. a. O. Z. 4f.) die Annahme zurückführender Sphären mit Unrecht schon dem Eudoxos zuschreibt, erhellt aus den unzweideutigen [Äußerungen] des Aristoteles [ebd. Z. 38ff.] Eine glaubwürdige Überlieferung: ihre anekdotische Form (bei Gellius

Noctes Atticae XIII 5) mag man immerhin preisgeben; die Tatsache, daß Aristoteles [bei] der Wahl des Schulnachfolgers zwischen den zwei bedeutendsten seiner Schüler, Theophrast und Eudemos, geschwankt habe, wird man für wahr halten dürfen. Die Monographie des Sosigenes [zitiert Proklos Hypotyp. 130, 18 Manitius]. Seine scharfe Kritik der Sphärentheorie bei Simplicius a. a. O. 504, 16ff. — Apollonios und Hipparch: vgl. Hultsch bei Pauly-Wissowa II 1, 160 und II 2, 1847f. Über das Fortleben der Planetensphären in der Astrologie und in den orientalischen Mysterien vgl. man Franz Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain (Paris 1906) p. 192, 199, 214, 300, 310, 328; auch p. 152 scheint hierher zu gehören, da der Aufstieg der Seelen auf ihrem Läuterungswege ‚*de zone en zone*' wohl soviel als ‚*de sphère en sphère*' bedeutet. Die Streitfrage in betreff des Ursprungs des Glaubens an die Durchwanderung der 7 Sphären will ich nicht berühren. Die darauf bezügliche Literatur ebd. p. 292f. — Claudius Ptolemäus: Σύνταξις IX 1, 114f. Halma [= II 206f. Heiberg], insbesondere aber in dem bisher nur in arabischer Übersetzung [erhaltenen und jüngst aus dieser wieder ins Deutsche übersetzten] II. Buche der Ὑποθέσεις [Opera astronomica minora ed. Heiberg p. 111—145]. — Was neuerdings Boll gegen die hier vertretene Auffassung vorbringt (bei Pauly-Wissowa VI 2, 2414), scheint uns nicht allzuviel zu besagen. Aristoteles hat die Fixsterne für kugelförmig erklärt und dachte sie doch in fester Verbindung mit der Himmelskugel, die sie also, seiner Vorstellung zufolge, nur an je einem Punkte berühren konnten. Eben dies mag also auch die Auffassung seiner Vorgänger gewesen sein. An je einem Punkte können aber die Fixsterne auch dann in Berührung mit der Innenfläche der Himmelskugel bleiben, wenn sie sich (in beliebiger Richtung) um ihre eigene Achse drehen. Daraus also, daß Platon (Tim. 40[a] f.) — wie es scheint, nach dem Vorgange gewisser Pythagoreer (vgl. Achilles Isag. 10 und 18 = Comm. in Aratum p. 39, 28ff. und 45, 31ff. Maass) — den Fixsternen eine drehende Eigenbewegung, und zwar in der Ebene des Äquators, zuschrieb, folgt keineswegs, daß er unter dem Fixsternhimmel ein immaterielles Gebilde verstanden hätte. [Nach Tim. 55[c], verglichen mit 40[a], ist es sehr wahrscheinlich, daß Platon den Fixsternhimmel, also möglicherweise auch die übrigen Sphären, aus der πέμπτη σύστασις, den Pentagondodekaëdern des Äthers, bestehen ließ.]

194 1) Der erste Beweger jenseits des durch die Fixsternsphäre abgeschlossenen Raumes: de coelo I 9, 279[a] 18ff. διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ τἀκεῖ πέφυκεν κτἑ. und vorher Z. 11f. ἅμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενὸν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. „Berührung": de gen. et corr. I 6, 323[a] 31ff., vgl. Physik VII 2 Anfang und III 2, 202[a] 8. [Von dem geliebten oder begehrten Gegenstand . . .: Metaph. XII 7, 1072[a] 26ff. und [b] 3, vgl. auch de an. III 10, 433[b] 11f.]

195 1) Die nachfolgende Erwägung: φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλῳ, Metaph. XII 7, 1072[b] 8f.

196 1) [Sphärengeister: Hauptstelle Metaph. XII 8, besonders 1073[a] 26—[b] 1]. Über ihr Wesen urteilt u. E. vollkommen zutreffend Zeller II 2[3] 456 Anm. 1. „Leben" und „Handeln": vgl. de coelo II 12, 292[a] 18 ἀλλ' ἡμεῖς

ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον . . ., ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοούμεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς. — [Keplers Erstlingswerk: Mysterium Cosmographicum Cap. XX = Opera omnia I 174 Frisch. In der 2. Ausgabe (ebd. I 176 c) hat Kepler den Begriff der *anima motrix* durch den der *vis motrix* ersetzt; vgl. ebd. I 160 e, III 168, 176f., 319, 396ff., VI 340, 372 ff., auch (für die ältere Ansicht) I 319 und 508].

197 1) [Diese Anomalien:] das Doppelproblem und die [im Folgenden besprochenen] Versuche [es aufzulösen]: de coelo II 12.

198 1) [Die kontemplative Tätigkeit niemals den Sphärengeistern zugeschrieben: wenn man nicht etwa das Nik. Eth. X 8, 1178^b 8ff. über die Seligkeit der Götter Gesagte auch auf sie beziehen will.]

198 2) Die Hauptstellen über das Sichselbstdenken der Gottheit Metaph. XII 7, 1072^b 14—30 und XII 9; [vgl. auch] Nik. Eth. X 8, 1178^b 1—32.

199 1) „Die erhabenste Lehre . . .“: Brentano, Die Psychologie des Aristoteles S. 194. Ebenderselbe verspottet S. 195 das vermeintliche „Dogma“ von der „Allunwissenheit des aristotelischen Gottes“. Thomas: [Kommentar zur Metaph. liber XII, lectio XI.] Die Anführung aus Thomas, ferner die Zitate aus Petrus Ramus und Jules Simon entlehne ich Elser S. 38[5] und 46[1].

Zu Buch VI, Kap. 20.

200 1) Das Verhältnis der drei Ethiken ist umstritten. Leonhard Spengel, Abhandl. d. k. bayer. Akad. III 439ff., hielt die eudemische Ethik für eine von Eudemos verfaßte „Umarbeitung“ der aristotelischen Sittenlehre. Jüngst haben es aber P. v. d. Mühl (De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum auctoritate, Göttingen 1909) und E. Kapp (Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik, Berlin 1912) wahrscheinlich gemacht, daß die eudemische Ethik eine ältere Gestalt der aristotelischen Sittenlehre sachgemäß wiedergibt. [So jetzt auch Jaeger, Aristoteles S. 237ff., und H. v. Arnim, Die drei aristotelischen Ethiken, Wiener Sitzungsberichte 1924, der auch für die Echtheit der „großen Moral“ eintritt und diese für noch älter als die eudemische Ethik hält]. Hier [aber] sei vor allem John Burnets Ausgabe der nikomachischen Ethik (The Ethics of Aristotle, London 1900) erwähnt. Unter dem Text findet man durchweg die, erheblichere Abweichungen aufweisenden Stellen der eudemischen Ethik. Dem Herausgeber ist stets der ganze Aristoteles, nicht minder der ganze Platon, gegenwärtig. Wir stehen nicht an, dieser ausgezeichneten Arbeit den ersten Platz unter allen uns bekannten Erklärungsschriften zu Aristoteles anzuweisen. Einen Vorbehalt müssen wir hinzufügen. Burnet unterscheidet weit strenger, als es uns zulässig scheint, zwischen den Argumenten, die der Philosoph auf seine persönlichen Überzeugungen, und jenen, die er bloß auf gangbare Meinungen (τὰ ἔνδοξα) gründet. Unseres Erachtens war dem Geist des Aristoteles diese scharfe Unterscheidung fremd. Dem, was wir in diesem Betracht S. 179 gesagt haben, ist noch manches beizufügen, was wir im Texte, ohne gegen Burnet zu polemisieren, bemerkten. In der Erklärung des Titels folge ich Burnet p. XII. — Das halbe Dutzend von

Selbstzitaten: diese verzeichnet Bonitz im Index 103b 46ff. Die Verweisungen finden sich mit einer Ausnahme (Metaph. I 1, 981b 25) in der Politik, die als eine Fortsetzung der Ethik erscheint. [Übrigens] schließt [die Politik] — als Gesellschaftswissenschaft, dürfen wir sagen — mitunter die Ethik in sich, so an der [im Text] erwähnten Stelle des Eingangskapitels der Nik. Eth. [1095a 2]: διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ νέος. Über desultorische ... Bemerkungen vgl. Burnet p. 319. Nichts bemerkt dieser über die fast wörtliche Übereinstimmung von [VII 6] 1148a 17ff. mit [VII 8] 1150a 27ff. Einen skizzenhaften Charakter verrät VII 12—15. Dort begegnen auch Zeichen auffälliger stilistischer Nachlässigkeit. So die Aneinanderreihung gegnerischer Argumente, die innerhalb von zwei Zeilen [VII 12] (1152b 15—17) dreimal durch ein bloßes ἔτι erfolgt.

201 1) [Einleitung: Nik. Eth. I 1].

202 1) [Das höchste Gut: I 2].

2) [Drei ... Lebensrichtungen: I 3].

203 1) [Abschweifung: I 4. Das Folgende nach I 5—9, 1099a 31. — Wörtlich angeführt: I 6, 1098a 7f. und 16f., dann I 9, 1099a 3ff. (Olympia) und 16 (Anhängsel).]

2) [Lebensdauer: I 6, 1098a 18ff. Zum Folgenden vgl. I 9, 1099a 31—b 7. Priamos-Schicksal: I 11, 1101a 6ff. (vgl. I 10, 1100a 4ff.). Zum Folgenden vgl. I 11, 1100b 30ff. Dauerhaftigkeit der Eudämonie: ebd. 1100b 11ff.]

204 1) [Die Frage gestreift: I 10.]

205 1) [Posthume Begebnisse: I 11, vgl. insbesondere 1100a 10—30 und 1101a 22—b 9.]

2) [Wie nun derjenige ...: I 13, 1102a 18ff. — Intellektuelle und ethische Trefflichkeit: ebd. 1103a 4ff.]

206 1) [Eignen wir uns ... an: II 1 Anfang. — „Von Jugend auf ...": II 2, 1104b 11ff. — Somatische Parallelen: 1104a 27ff. — Die Aporie: II 3. — ... mit Kranken verglichen: 1105b 12ff.]

2) [Zuviel, zuwenig: II 2, 1104a 4ff.] Rascheln einer Maus: diesen Zug entlehne ich einem späteren Buch (VII 6, 1149a 7f.) [Vorzüglich nennen wir ...: II 5.]

207 1) [Begriffsbestimmung: II 6 Anfang.] — Der ... von begriffsstrengen Herbartianern erhobene Vorwurf: vgl. Hartenstein, Histor.-philos. Abhandlungen S. 280 Anm. 91. Ganz ähnlich Bonitz in seinen (ungedruckten) Vorlesungen.

208 1) [Die Bemerkung: II 6, 1107a 8ff. Bentham: Book of Fallacies p. IV ch. 1 = Works II 436 Bowring. Rest des zweiten Buches: II 7—9. Auf der Hut ... vor der Lust: II 9, 1109b 7ff.] Der Vers der Ilias (III 159): ἀλλὰ καὶ ὥς τοιήπερ ἐοῦσ' οἰκόνδε νεέσθω.

2) [Die erste Hälfte: III 1—8.]

3) [An der Spitze steht ...: dies und das Folgende nach III 1.]

209 1) [Unwissenheit: III 2. — Affekthandlungen: III 3. — Willensentschluß: III 4—7, 1113b 11. Seine Definition: III 5, 1113a 10f. — Schwierigkeiten des Willensproblemes: III 7—8.]

210 1) [Tapferkeit: III 10—12. — Sophrosyne: III 13—15. — Feigheit und Zuchtlosigkeit: III 15 Anfang.]

211 1) [Das Erwerbsleben ... genannt: I 3, 1096a 5ff. — „Noblesse" (ἐλευθεριότης): IV 1—3.]

2) [Großartigkeit: IV 4—6.]

212 1) [Hochsinn: IV 7—9.] Es ist eine alte Vermutung, das Musterbild des Hochsinnigen (μεγαλόψυχος) sei für Aristoteles sein Schüler Alexander gewesen.

2) [Ehrgeiz: IV 10].

213 1) [Langmut: IV 11.] — In der peripatetischen Schule: vgl. Philodemus de ira p. 107, 24ff. meiner Ausgabe [= 65, 31ff. Wilke]; auch Seneca de ira I 9.

2) [Urbanität: IV 12. — Der Meister der ... Geselligkeit: IV 14.]

214 1) [Schamhaftigkeit: IV 15].

2) [Wahrhaftigkeit: IV 13].

215 1) [Prahlsucht: IV 13, 1127b 9ff. — Das dem Sokrates zugeschriebene Wort: L. Diog. VI 8].

Zu Buch VI, Kap. 21.

216 1) An manchen Stellen der homerischen Gedichte; vornehmlich Odyssee XIX 109ff. — [Πρὸς ἕτερον: Nik. Eth. V 3, 1130a 3ff.] — Den .... platonischen Versuch verwirft er: V 15, 1138b 5ff. Die versteckte Anspielung vortrefflich erklärt von Burnet p. 246.

2) [Gerechtigkeit im ... weiteren Sinne: V 2—3].

217 1) Über korrektive oder direktive Gerechtigkeit vgl. [V 5 und dazu] Burnet p. 213.

218 1) [Aller Hader usw.: V 6, 1131a 29ff.]

2) [Proportionale Gleichheit: V 6, 1131a 29—V 7, 1131b 24.] — Der Gerechtigkeit steht (bloß) die Ungerechtigkeit gegenüber: so schon vollkommen richtig Heliodor in seiner Paraphrase ἡ δὲ δικαιοσύνη .... μόνῃ τῇ ἀδικίᾳ ἀντίκειται (p. 99, 8f. Heylbut). [„Nicht in derselben Weise": V 9]. In witziger Weise verspottet H. Spencer (Principles of Ethics I 556f.) die Anwendung der Theorie [vom] Mittleren auf das Gebiet der Gerechtigkeit nicht minder als [auf das] der Wahrhaftigkeit, während er ihre Anwendbarkeit auf den Bereich dessen, was die Engländer *self-regarding morality* nennen, [im großen und ganzen] anerkennt.

219 1) [An einer Hauptstelle: V 7, von 1131b 25 an.] Der beste moderne Erklärer: Burnet p. 218 *but surely Aristotle is not to be credited with the childish doctrine that a court of law simply awards compensation.*

220 1) An einer anderen Stelle desselben Buches: nämlich V 8 Anfang.

2) [Behörde und Bürger: V 10, 1134a 24ff. — Herr und Sklave etc.: ebd. b 8ff. — Natürliches und konventionelles Recht: ebd. b 18ff.]

221 1) [Freiwilligkeit: V 10, 1135a 23ff.]

2) [Billigkeit: V 14]. Ein antiker Erklärer: nämlich Heliodor in seiner Paraphrase der Nik. Eth. p. 109, 23ff. Heylbut.

222 1) John Austin: Lectures on Jurisprudence [London 1873, Lect. XXIII] II 596f. — [Grotius: de aequitate indulgentia et facilitate c. 1 § 12 (Cocceji, Grotius illustratus IV 3 p. 81)].

223 1) [Selbstmord: V 15 Anfang.] — Die platonisch-pythagoreïsche Auffassung: vgl. Phädon 61[d]ff. Die zu Athen über den Selbstmörder verhängte Strafe: vgl. Äschines gegen Ktesiphon § 244.

Zu Buch VI, Kap. 22.

224 1) „Über die dianoëtischen Tugenden in der Nikomachischen Ethik" hat Karl Prantl in einer vortrefflichen Monographie (München 1852) gehandelt. [Den Weg . . . bahnt die Erwägung: VI 1. — Eine weit ausgreifende Einteilung: VI 2].

225 1) [Kunst (τέχνη): VI 4. Einsicht (φρόνησις): VI 5. — Perikles: vgl. Ἀθ. πολ. c. 27. — Nūs: VI 6. Weisheit: VI 7, 1141[a] 9—[b] 3.]

226 1) [Thales, Anaxagorus: VI 7, 1141[b] 3ff. — Die Detailerfahrung: VI 8, 1141[b] 8—22.]

2) [Gesetzgebung und Politik: VI 8, 1141[b] 23—29. Zum Folgenden vgl. VI 8, 1141[b] 29—VI 9, 1142[a] 10.]

227 1) [Die der Jugend zugänglichen Kenntnisse: VI 9] 1142[a] 12ff. „Ein Minimum von Erfahrung": vgl. Burnet p. 273, mit dem Verweis auf Anal. post. I 13, 81[b] 2. Auf die erstaunliche Frühreife einiger der im Text genannten Mathematiker hat kürzlich Dr. Henry G. Parker hingewiesen, vgl. Beilage zur Allg. Zeitung, Wochenausgabe vom 8. 2. 1908 S. 483. — [„Nachsprechen" etc.]: 1142[a] 19f. καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι, ἀλλὰ λέγουσιν. [In anderem Zusammenhange: VII 5] 1147[a] 21f. καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δ' οὔπω· δεῖ γὰρ συμφῦναι, τοῦτο δὲ χρόνου δεῖται.

2) [Nūs: VI 12. — Einzelfeststellungen . . . durch die] Sinneswahrnehmung [geliefert]: 1143[b] 5 τούτων οὖν (τῶν καθ' ἕκαστα) ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. Vgl. Burnet p. 281. [Mit jenem Auge . . .: 1143[b] 13f. διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσιν ὀρθῶς].

228 1) [Einwendungen: VI 13, 1143[b] 18—36.] In den Kreisen der Platoniker: vgl. [1144[b] 21ff. καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετήν, προστιθέασι τὴν ἕξιν κτλ. sowie] Burnet p. 3, der [insbesondere auch] auf Platon Philebos 11[d] verweist ἡμῶν ἑκάτερος ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινὰ ἐπιχειρήσει τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν.

229 1) [Die zunächst wiedergegebenen Erwiderungen: 1144[a] 1—11.] Über Xenokrates vgl. die gleichfalls von Burnet [p. 3] angeführte Stelle des Clemens: Strom. II 22 (p. 500 Potter) [II 186, 23 Stählin = Xenokrates Frg. 77 Heinze]: τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς κτέ. [Ähnlich wie Xenokrates auch] Speusipp (Clemens ebd. Z. 19) [= Frg. 57 Lang.] Gegen jenes κτῆσιν insbesondere richtet sich die aristotelische Polemik im Eingang der Nik. Ethik [I 3, 1095[b] 32ff.]

2) [Kritik des sokratischen Intellektualismus: VI 13, 1144a 11ff., besonders b 16ff. und b 28ff.] Zusammenhang zwischen Charakter und Intellekt: vgl. den merkwürdigen, selbst von Burnet nicht genauer erklärten Satz (1144a 34ff.) διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.

230 1) [Über das „richtige Denken" (den ὀρθὸς λόγος) vgl. VI 1 und VI 13, 1144b 21—32.]

2) Auf diesen Zusammenhang zwischen Buch VI und Buch VII hat, wenngleich mit anderen Worten, Prantl S. 18f. hingewiesen, mit dem Ergebnis: „So reiht sich die Besprechung dieser (der ἐγκράτεια und καρτερία), welche im siebenten Buche folgt, unmittelbar und notwendig an das sechste an." [Zum Folgenden vgl. VII 1.]

232 1) [Wo er die Schwierigkeiten . . . zu entwickeln beginnt: VII 2 Anfang.] Eine . . . . von Akademikern vorgenommene Modifikation: so vermutet Burnet p. 294.

2) [Eine andere: 1146a 9—16.]

3) [Die dritte Aporie: 1146a 16—21.]

233 1) [Die vierte Aporie: 1146a 21—31.]

2) [Die fünfte Aporie: 1146a 31—b 2.]

3) [Der Schluß: 1146b 2—5.]

4) [Wissen und Meinen: VII 5, 1146b 24—31.]

234 1) Wissensbesitz und geistiges Schauen: 1146b 31—1147a 10.]

2) [Zwei Arten des potentiellen Wissens: 1147a 10—24.]

235 1) [Der nächste Versuch: 1147a 24—b 19.]

236 1) [John Locke: Essay on hum. understanding B. II ch. 21 § 35.]

2) [Die Auflösung der zweiten Aporie: VII 11.]

3) [Die Auflösung der dritten Aporie: VII 10.]

237 1) [Die Auflösung der fünften Aporie: VII 8—9.]

2) [Die Auflösung der sechsten Aporie: VII 6.]

238 1) [Zornmut: VII 7.]

239 1) Der auffallend vernachlässigte Stil: darüber vgl. [den Schluß der] Anm. 1 zu S. 200.

2) Zur Frage der Echtheit der Partie [VII 12—15] vgl. Prantl, Über die dianoëtischen Tugenden S. 6 [und] vor allem Burnet p. 329ff., der [es] im höchsten Grade wahrscheinlich gemacht hat, [daß Aristoteles hier] gegen Speusipp polemisiert. Ferner Aspasios p. 151, 24 Heylbut, der zunächst aus dem Schweigen des X. Buches den Schluß zieht, die [fragliche] Partie [des VII. Buches] gehöre nicht dem Aristoteles, sondern dem Eudemos (wobei er doch wohl an die gesamten 3 der nikomachischen und der eudemischen Ethik gemeinsamen Bücher denkt), unmittelbar darauf aber dem Verwerfungsurteil eine Hauptstütze entzieht durch den Zusatz: πλὴν εἴτε Εὐδήμου ταῦτά ἐστιν εἴτε Ἀριστοτέλους, ἐνδόξως εἴρηται. Ist nämlich die Erörterung dialektisch und nicht dogmatisch gemeint, so kommt ein Hauptgrund, die aristotelische Autorschaft zu bestreiten, in Wegfall. [„Damit ist nicht einmal bewiesen . . .": VII 13 Anfang. — „Es genügt nicht, die Wahrheit darzulegen . . .": VII 15 Anfang.]

Zu Buch VI, Kap. 23.

240 1) Die Knabenliebe ... als ... widernatürliche Neigung: vgl. Nik. Eth. VII 6, 1148b 27ff. Die Hauptstelle über [das Gattenverhältnis]: VIII 14, 1162a 20ff.

242 1) Gemeinschaft der Studien und der Gedanken: vgl. IX 9, 1170b 10ff. συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνοιτ' ἂν ἐν τῷ συζῆν καὶ κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας. Man kann vielleicht meine Übertragung des schwer übersetzbaren λόγων durch „Studien" nicht unbedingt notwendig finden: daß Aristoteles hier an die Gemeinschaft des kontemplativen und nicht etwa des praktischen Lebens denkt, scheint doch zweifellos; die Gemeinschaft zweier Politiker z. B. würde er anders charakterisieren. [Vgl. Burnet p. 430: „*This . . . is gradually leading us up to the ideal of the* θεωρητικὸς βίος".]

2) Zur Frage der Reihenfolge der Bücher vgl. Burnet p. 344f., der die überlieferte Ordnung gleichfalls, aber, einem Winke Teichmüllers folgend, mit Gründen rechtfertigt, die wir nicht als stichhaltig erkennen. — [Die Freundschaft eher eine Begleiterscheinung der Tugend .... (ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς): VIII 1 Anfang.]

3) [Die Darstellung beginnt: VIII 1.] — Ein merkwürdiges Wort (1155a 21f.): ἴδοι δ' ἄν τις καὶ ἐν ταῖς πλάναις ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καὶ φίλον. Burnet [p. 348] nennt die Stelle *one of the few places in Aristotle where we see a sign of the coming cosmopolitanism.*

243) 1) [Aporien: VIII 2.]

2) [Um des Vorteils oder des Genusses willen geschlossene Freundschaften: VIII 3. Freundschaft der Guten: VIII 4. Freundschaft unter Ungleichen: VIII 8. Proportionale und absolute Gleichheit etc.: VIII 9.]

244 1) [Exkurs über die Staatsformen: VIII 12—13.]

245 1) [Weitläufige Behandlung: VIII 15—16.]

2) [Männliche Erotik: IX 1, 1164a 3ff.]

3) [Kasuistik der Freundschaft: IX 2.]

246 1) [Auflösung der Freundschaft: IX 3.]

2) [Verkehr ... mit sich selbst: IX 4.]

247 1) [Vorliebe: IX 5. Eintracht: IX 6.]

2) [Wohltäter: IX 7.]

248 1) [Selbstliebe: IX 8.] — J. S. Mill: System der Logik, Buch VI Kap. 12 § 7 = Werke IV² 371.

249 1) [Der Glückliche oder der Unglückliche ...? Vgl. IX 9, 1169b 13ff.] — Theodor Meynert: Sammlung von populär-wissenschaftlichen Vorträgen (Wien 1892) S. 169ff., insbesondere S. 171 „Die Erweiterung des sekundären Ich aber", durch welche es „als dienendes Glied mit dem Ganzen verschmilzt, assoziiert sich mit der Idee des Mutualismus, der Wechselseitigkeit, der Brüderlichkeit."

250 1) [Soviel Freunde als ... möglich? Vgl. IX 10.]

2) [Freunde im Glück und im Unglück: IX 11, 1171a 27ff.]

Zu Buch VI, Kap. 24.

251 1) [Lustempfindung: X 1—5.]

2) [Ein Kapitalsatz: X 4, 1174b 31ff. Ein Kommentar: 1174b 20ff. Eine Vorfrage: 1175a 3ff.]

252 1) [Der Kreis der Umschau erweitert: X 4, 1175a 10—X 5 Ende.]

253 1) [Manche feine Bemerkung: X 5, 1175a 30—b 24.]

2) [Tugendgemäße Tätigkeit: X 7 Anfang. Zum Vorangehenden und Folgenden vgl. X 6.]

3) [„Wunderbare Genüsse . . .“: X 7, 1177a 25f.]

254 1) [Jener Beweisgang: X 7.]

256 1) [Die „nie alternde Ordnung“ (κόσμον ἀγήρων): Euripides Frg. 910 Nauck = FVS. 46 A 30.]

2) [Die Betätigung der praktischen Tugenden: Nik. Eth. X 8, 1178a 9—22. Zum Folgenden vgl. ebd. 1178a 22—b 7.]

257 1) Die [X 8, 1178b 7ff.] mit dem stärksten Nachdruck verkündete Lehre, [daß der Gottheit jegliches Handeln und Wirken fremd sei, scheint bald darauf] (X 9, 1179a 22ff.) vollständig ignoriert [zu werden]. Hier wird vorausgesetzt, [daß sich] die Götter [um] die menschlichen Dinge [bekümmern], und gefolgert, daß auch aus diesem Grunde der Weise der Glückseligste sein müsse; denn die Götter lieben den, der das Beste und ihnen am nächsten Verwandte — das [aber] sei eben die Vernunft — am meisten pflege, [und so scheine die Annahme nicht unvernünftig, daß sie ihm auch ihrerseits die höchste aller Wohltaten zuwenden werden. Dieser, anscheinend wenigstens,] grelle Widerspruch und desgleichen die Stelle, an der diese Ausführung erscheint [sie wird der Erörterung über das kontemplative Leben gleichsam wie ein Nachtrag angehängt], haben wenigstens einen Herausgeber (Ramsauer) an ihrer Echtheit zweifeln lassen. Wir glauben mit Burnet p. 467, daß diese Sätze echt, daß sie [aber], wie überdies die gehäuften Einschränkungen zeigen (εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια . . . ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον), ein bloßes ἔνδοξον sind. D. h., der nimmermüde Dialektiker kann es sich hier wie so häufig nicht versagen, ein seiner These günstiges Argument, selbst wenn es auf einem ihm völlig fremden Boden gewachsen ist, mit aufzunehmen, statt es beiseite liegen zu lassen.

2) [Schlußbetrachtungen: X 10.] — Isokrates: or. XV 82f. Der zum Teil wörtliche Anklang der aristotelischen Polemik (1181a 15ff.) ist von Spengel erkannt worden. Zur emphatischen Bestreitung des eklektischen Verfahrens vgl. 1181a 21 καὶ ποῖα ποίοις συνᾴδει und 1181b 9 καὶ ποῖα ποίοις ἁρμόττει, desgleichen Rhet. I 4, 1360a 33 αἱ ποῖαι τοῖς ποίοις ἁρμόττουσιν, wo [dann] auch [alsbald] alle diese Fragen der Rhetorik entzogen und ausschließlich der Politik zugewiesen werden.

3) [Die Erwägung: Nik. Eth. X 10, 1179b 11ff.]

Zu Buch VI, Kap. 25.

258 1) Der nachfolgenden Darlegung sind vornehmlich zugrunde gelegt Nik. Eth. I 1—4; VII 12—15; X 1—3; Rhetorik I 11. — [Ist doch solches Vorwalten . . .: Nik. Eth. VII 15, 1154 ᵇ 22.]

259 1) [Eine Entschuldigung: ebd. X 1, 1172ᵃ 27ff.]

260 1) [Von Eudoxos: X 2, 1172ᵇ 18ff. Zum Folgenden vgl. 1173ᵃ 5ff. und VII 14 Anfang.]

2) [Eudoxos: X 2. — Das Schlußergebnis: 1174ᵃ 8ff.]

3) These des Eudoxos: X 2 Anfang. Daß hier 1172ᵇ 9ff. ein wörtliches Zitat vorliege, haben Sir Alexander Grant und Burnet in hohem Grade wahrscheinlich gemacht durch den Hinweis auf die zwei Wörter ἔλλογα und φέρεσθαι. Das erste ist Aristoteles sonst fremd, wie denn auch Bonitz im Index ein „*fort. ex Eudoxo*" hinzufügt, φέρεσθαι aber, das hier von Willenshandlungen, sonst aber [bei Aristoteles fast nur] von räumlichen Bewegungen gebraucht wird, ist, wie Burnet p. 442 treffend bemerkt, *an unusual word in this connexion, but natural in the mouth of an astronomer.* [Zum Folgenden vgl. 1172ᵇ 20ff.]

261 1) [Wie sich etwas] allen [zu verhalten] scheint, [so eben,] sagen wir, ist es: [X 2] 1172ᵇ 35ff. . . . ὃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φαμεν· ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν, οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ. — [An der Spitze . . . der Ethik: I 1, 1094ᵇ 2ff.] διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται. Aus der Übereinstimmung dieser Stelle mit X 2 Anfang hat man [vgl. Burnet p. 441] mit Recht geschlossen, daß auch an ihr Eudoxos zitiert wird.

263 1) [Der] Mensch ein „gesellschaftliches Wesen": ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, Politik I 2, 1253ᵃ 2f.; [ebenso] III 6, 1278ᵇ 19, wo [noch beigefügt wird, daß sich] das Verlangen nach Zusammenleben nicht allein auf das wirtschaftliche Bedürfnis gründet. Auch Nik. Eth. I 5, 1097ᵇ 11 (φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος); IX 9, 1169ᵇ 18f. (πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός) usw.

Zu Buch VI, Kap. 26.

2) Die auf die Tiergemeinschaften bezüglichen Hauptstellen sind: hist. an. VIII 1, 589ᵃ 1f. τὰ δὲ συνετώτερα καὶ κοινωνοῦντα μνήμης ἐπὶ πλέον καὶ πολιτικώτερον χρῶνται τοῖς ἀπογόνοις [und] I 1, 488ᵃ 7ff. πολιτικὰ δ' ἐστὶν ὧν ἕν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον κτἑ.

264 1) [Chronologische . . . Untersuchungen: Laërt. Diog. V 26; Aristoteles Frg. 615ff. Rose. „Die territorialen Rechtsansprüche . . .": vgl. oben Anm. 1 zu S. 28 und Aristoteles Frg. 612ff. Barbarenstaaten: Frg. 604ff.] Rom und Karthago: vgl. das auf den Gallier-Einfall, [also] auf ein Ereignis der jüngsten Zeit (sechs Jahre vor Aristoteles' Geburt) bezügliche Fragment [610]. Auch Fragm. [609] handelt von römischer Geschichte. Die karthagischen Einrichtungen werden in der Politik und in der Rhetorik mehrfach behandelt [vgl. Bonitz im Index 368ᵃ 1ff.]. Über die im Folgenden erwähnten populären Werke vgl. [Frg. 82 und 90, 78ff., 646f. und 648 sowie] Bernays, Die Dialoge des Aristoteles S. 48f., 53ff. und 152ff. Zugleich für die Echtheit des ersten und gegen jene des zweiten Buches der Ökonomik spricht das Zeugnis der

antiken Indices Οἰκονομικὸς α′ (Laërt. Diog. V 22). Daß der Epikureer Philodem (de oeconomia col. VII, 38 und 44 = p. 26 Jensen) dieses Büchlein als das Werk Theophrasts zitiert, kann als ein minderwertiges Zeugnis daneben kaum in Betracht kommen. Daß die inneren Gründe, die man gegen die Echtheit dieses I. Buches geltend gemacht hat, so gut wie nichts besagen, soll anderwärts dargetan werden. Die Unechtheit des II. Buches — dem wir übrigens den Ausdruck „politische Ökonomie" verdanken — erhellt schon aus der [Art, wie der Verfasser] vier Hauptarten [der] Ökonomie [unterscheidet]: die [Reichs-, die provinzielle, die] munizipale und [die] private [βασιλική, σατραπική, πολιτική, ἰδιωτική.] Näheres über die Abfassungszeit und die disparaten Bestandteile des Büchleins gibt U. Wilcken, Hermes XXXVI 187ff.

265 1) [Über den Aufbau bzw. die Entstehung der „Politik" vgl. jetzt auch Jaeger, Aristoteles S. 275ff., und H. v. Arnim, Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik, Wiener Sitzungsberichte 1924.]

2) Die „erste Untersuchung": IV 2 Anfang ἐπεὶ δ' ἐν τῇ πρώτῃ μεθόδῳ κτἑ. Die „ersten Abschnitte": VII 3, 1325ª 30 διώρισται δὲ περὶ αὐτῶν ἱκανῶς ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις.

266 1) Das Königtum: an die Spitze aller Verfassungen stellt Aristoteles mitunter das Königtum. So Nik. Eth. VIII 12, 1160ª 35: τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία. Daß hierbei nur an den idealen Herrscher, den Mann von göttlicher oder heroischer Tugend, zu denken ist, hat Burnet (The Ethics of Aristotle p. 384) zutreffend bemerkt. [Am Schluß des III. Buches:] III 18 Ende διωρισμένων δὲ τούτων περὶ τῆς πολιτείας ἤδη πειρατέον λέγειν τῆς ἀρίστης κτἑ. (vgl. I 13 Ende ἄλλην ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν, καὶ πρῶτον ἐπισκεψώμεθα περὶ τῶν ἀποφηναμένων περὶ τῆς πολιτείας τῆς ἀρίστης). [Bald nach dem Beginn des Buches IV:] IV 2, 1289ª 30 καὶ περὶ μὲν ἀριστοκρατίας καὶ βασιλείας εἴρηται.

267 1) Den Platzwechsel von Buch V und VI hat Barthélemy St. Hilaire in seiner Übersetzung der „Politik" (1837) vorgenommen.

268 1) Die von manchen bedeutenden Philologen (zuerst von dem Jesuiten Scaïno da Salò 1577) empfohlene, [zum Teil auch] vorgenommene Umstellung der Bücher VII und VIII [so daß diese zwischen Buch III und IV zu stehen kämen] gilt mir als völlig verkehrt. Die zur Zeit in der Textkritik herrschende konservativere Strömung [führt von] solchen Gewaltsamkeiten [ohnehin] mehr und mehr ab. Entscheidend sind für mich zwei Überlegungen. Ein unvollendetes Stück, wie es [die Bücher VII—VIII darstellen], gehört naturgemäß an das Ende eines Werkes. Es von dort wegnehmen und in die Mitte versetzen, heißt ein an sich nicht unmögliches, aber ganz exzeptionelles und in hohem Grade unwahrscheinliches Vorkommnis an die Stelle eines leicht begreiflichen und nicht allzu seltenen setzen. Und das eng Zusammengehörige, die Schilderung der hauptsächlichen Verfassungstypen nämlich, durch die Einschiebung eines so umfangreichen Stückes, wie es jenes Doppelbuch ist, auseinanderzureißen, solch eine Prozedur kann sich doch keinem nüchtern Denkenden empfehlen.

2) Platon ... (im „Staatsmann“): p. 258e πότερον οὖν τὸν πολιτικὸν καὶ βασιλέα καὶ δεσπότην καὶ ἔτ' οἰκονόμον θήσομεν ὡς ἓν πάντα ταῦτα προσαγορεύοντες. Dagegen polemisiert offenbar Aristoteles Politik I 1, 1252a 7ff.: ὅσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτόν, οὐ καλῶς λέγουσιν .... ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν ἀληθῆ. Daß diese Kritik eine überscharfe ist, wird man zumal angesichts des nachfolgenden Hinweises auf die nahe Verwandtschaft der patriarchalischen und der königlichen Gewalt [I 2, 1252b 19ff.] kaum zu leugnen vermögen. [Zum Folgenden vgl. Pol. I 2, 1252a 24 —1253a 18.]

269 1) [Die begriffliche Betrachtung: I 2, 1253a 18—38].

2) [Erwerbsverhältnisse: I 8. Geldwesen: I 9, 1256b 40—1257b 40.]

270 1) [Das Leben und das würdige Leben usw.: I 9, 1257b 40ff.] Emil Steinbach: in seiner Schrift „Erwerb und Beruf“, Wien 1896. Desgleichen: „Die Rechtsgeschäfte der wirtschaftlichen Organisation“, Wien 1897. [Zum Folgenden vgl. Pol. I 10, 1258a 37ff.]

271 1) [Die verschiedenen Arten des .... Erwerbs: I 10.]

272 1) [Stellung des Vaters, des Gatten und des Herrn: I 12—13.] „Ein Weib . . würde . . für dreist gelten“ usw.: [vgl.] III 4, 1277b 20ff.

Zu Buch VI, Kap. 27.

2) [Als eine Abart der Jagd: Pol. I 8, 1256b 23ff. — Gereiche doch die Unterjochung usw. (διὸ δεσπότῃ καὶ δούλῳ ταὐτὸ συμφέρει): I 2, 1252a 34.] — Typische Sklavennamen usw.: vgl. Lambertz, Die griechischen Sklavennamen (Wiener Gymn. Progr. 1907 S. 12 Anm. 17 und S. 71).

273 1) Über- und Unterordnung in der Natur wie in der Menschenseele: Pol. [I 5, 1254a 28—b 16; vgl. auch] I 13, 1260a 4ff. [„Einspruch wegen Gesetzwidrigkeit“: I 6, 1255a 7ff.]

274 1) [Zu einer Einräumung: I 5 Ende, I 6 Anfang. Ein moralisches Element: I 6, 1255a 12ff.] Tendenz [zur Vererbung moralischer Eigenschaften]: 1255b 2ff.

275 1) [Aber auch diese] Tendenz: I 5, 1254b 27ff. Das Dichterwort: Euripides Iphig. in Aul. 1400f., dazu Aristoteles Pol. I 2, 1252b 9 ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν.

2) „Die Völker des kalten Nordens“ usw.: VII 7.

276 1) Das Emporkommen des Königtums .... ausgeschlossen: vgl. V 10, 1313a 3ff. οὐ γίγνονται δ' ἔτι βασιλεῖαι νῦν . . . διὰ τὸ τὴν βασιλείαν ἑκούσιον μὲν ἀρχὴν εἶναι ... πολλοὺς δ' εἶναι τοὺς ὁμοίους, καὶ μηδένα διαφέροντα τοσοῦτον ὥστε κτέ. — Kaum die flüchtigste Erwähnung des Föderativstaates: auch damit schon zu viel gesagt, da die [hier einzig in Betracht kommende] Stelle VII 14, 1333b 41ff. nur eine Hegemonie ins Auge faßt, [der sich schwächere Staaten in der Erwartung, daß die Vormacht ihre] Interessen mit Billigkeit berücksichtigen [werde, freiwillig unterordnen].

2) Die karthagische Verfassung: II 11. — Die „Fähigkeit des Überlegens“: so übersetzt Bernays, Aristoteles' Politik I. II. und III. Buch

[Berlin 1872] (S. 46), dem ich hier [mehrfach] folge, τὸ βουλευτικόν, Pol. I 13, 1260ᵃ 12. Ein durchaus geringwertiges Wesen: Poetik 15, 1454ᵃ 20ff. καὶ γὰρ γυνή ἐστι χρηστὴ καὶ δοῦλος· καίτοι γε ἴσως τούτων τὸ μὲν χεῖρον, τὸ δὲ ὅλως φαῦλόν ἐστιν.

277 1) Die Freilassung: Pol. VII 10 Ende. Dazu Hildebrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I 400.

2) Ungeschriebenes Gesetz (ἄγραφος νόμος): vgl. Bonitz im Index s. v. ἄγραφος. — „Allzu einfältig und barbarisch“: Pol. II 8, 1268ᵇ 39f.

278 1) Eratosthenes: bei Strabo I [4, 9, p. 66.] — Platon: Staatsmann p. 262ᶜ—263ᵈ.

279 1) Die Bildsäulen des Dädalos usw.: Pol. I 4, 1253ᵇ 33ff.

280 1) Die unter den islamischen Völkern geübte Haussklaverei: über diese vgl. den ungemein lehrreichen Artikel ‘Abd (von Juynboll) in Enzyklopädie des Islam I 16ff. (1908). Die Kenntnis der Schrift Hammonds „Two Letters on Slavery in the United States, adressed to Thomas Clarkson, Esq.“ verdanke ich der Londoner Monatsschrift The Secular World (Febr. 1863). Das Manifest ist betitelt: Adress to Christians throughout the world, by the Clergy of the Confederate States of America. Die benutzten oder angeführten Stellen findet man p. 7, 11f. und 16.

281 1) Die Anführungen: κτῆμά τι ἔμψυχον [καὶ ὥσπερ] ὄργανον πρὸ ὀργάνων, Pol. I 4, 1253ᵇ 32f.; ἔμψυχον ὄργανον, Nik. Eth. VIII 13, 1161ᵇ 4; (δίκαιόν ἐστιν) οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν [οὐδὲ πρὸς δοῦλον ᾗ δοῦλος], ebd. 1161ᵇ 2f. Der Nutzen des Herrn sein oberstes Gesetz: ebd. [VIII 12] 1160ᵇ 29f. τὸ γὰρ τοῦ δεσπότου συμφέρον ἐν αὐτῇ πράττεται. Ferner: ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς, Pol. I 13, 1260ᵃ 35. Kein Freundschaftsverhältnis zwischen Sklaven und Freien: Nik. Eth. VIII 13, 1161ᵃ 32ff. Ebd. 1161ᵇ 5ff. der von mir notgedrungen mit einiger Freiheit [wiedergegebene] Satz: [ᾗ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ᾗ δ᾽ ἄνθρωπος·] δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης· καὶ φιλίας δή, καθ᾽ ὅσον ἄνθρωπος.

282 1) Eine „begrenzte Sklaverei“ (ἀφωρισμένην ... δουλείαν): Pol. I 13, 1260ᵃ 41ff. Banausentum: d. i. [eigentlich] der Betrieb des Handwerks, neben dem der Handelsbetrieb (im großen wie im kleinen) und das Taglöhnerwesen, desgleichen der Ackerbau besonders namhaft gemacht werden IV 4, 1290ᵇ 39ff. An vielen anderen Stellen heißen [indes] alle diese Beschäftigungen insgesamt banausisch. βαναυσόταται werden diejenigen genannt, ἐν αἷς τὰ σώματα λωβῶνται μάλιστα (I 11, 1258ᵇ 37).

2) Plutarch: Vita Periclis c. 2 und 1; die erstere Stelle schon angeführt I⁴ 485. — Die [in der „Politik“ begegnende] Bemerkung: VIII 5, 1339ᵇ 7ff. Kallikles im Gorgias: vgl. insbesondere 484ᶜ, wo das Philosophieren gelobt wird, ἄν τις αὐτοῦ μετρίως ἅψηται κτέ. und 485ᵃ ff. [wo eben dies für] ἐλευθέριον, [das Gegenteil für] ἀνελεύθερον [erklärt wird]. Dazu [vgl.] Aristoteles Pol. VIII 2, 1337ᵇ 15f.: ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μέν τινος ἐνίων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον. Zum [Folgenden] vgl. [ebd.] VIII 2, 1337ᵇ 17ff. [und] 14f.: ἄσχολον γὰρ ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν.

283 1) [In Oligarchien etc.]: vgl. Pol. III 5, 1278ᵃ 20ff. [„Der ‚beste Staat'": ebd. 1278ᵃ 8ff. Manche anderen Äußerungen]: VI 4, 1319ᵃ 26ff. [vgl. auch IV 4, 1290ᵃ 39ff.]

284 1) Lakaienhaft: vgl. den Vers von V. Hugo *J'ai l'habit d'un laquais, et vous en avez l'âme* [Ruy Blas, V. Akt, 3. Szene].

Zu Buch VI, Kap. 28.

285 1) Wilhelm v. Humboldt: „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen", Ges. Werke VII (Berlin 1852) S. 186f.

286 1) [Der ältere Mirabeau: Sur l'éducation publique p. 69 „*Le difficile est de ne promulguer que des lois nécessaires, de rester à jamais fidèle à ce principe vraiement constitutionnel de la société, de se mettre en garde contre la fureur de gouverner, la plus funeste maladie des gouvernements modernes.*" (Motto der in der vorigen Anm. genannten Abhandlung)]. Lykophron über den Adel: bei Aristoteles περὶ εὐγενείας, Frg. 91 [Rose. Dieses Frg. außer bei Stobäos] auch bei Ps. Plutarch pro nobilitate XVIII 2 (p. 75, 48 Dübner) [= VII 260 Bern. — Im vollen Gegensatz zu Aristoteles: vgl.]Pol. III 13, 1283ᵃ 33ff. Das Wort vom „allgemeinen Rechtsgaranten" ebd. III 9, 1280ᵇ 11f.: ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων, ἀλλ' οὐχ οἷος ποιεῖν ἀγαθοὺς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας. Ob auch die vorangehenden Worte καὶ ὁ νόμος συνθήκη ein Zitat aus Lykophron sind, steht nicht unbedingt fest. Doch spricht der Zusammenhang eher dafür als dagegen. Der Versuch, auch aus Hippodamos einen Anwalt der Rechtsschutz-Theorie zu machen (so [Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles S. 215, und] Susemihl, Aristoteles' Politik II 67f.), gilt uns als vollständig haltlos. Vgl. I ⁴ 340f. und 483.

287 1) [Den Gedanken des Stagiriten: Pol. III 9, 1280ᵃ 25ff. „Für den tiefer Blickenden": 1280ᵇ 28. Die Definition der Polis 1280ᵇ 33: ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους. „Allianz": 1280ᵇ 8ff.]

2) [Vom Bürger: III 1, 1275ᵃ 7—ᵇ 5.]

3) [Am meisten für die Mitglieder eines demokratischen Staatswesens: III 1, 1275ᵇ 5ff. Zum Folgenden vgl. III 2.]

288 1) [Identität des Staates: III 3.]

2) [Träger der Souveränität; Regierungsformen: III 6—7.] Über die verschiedenen Regierungsformen handeln außerdem Rhet. I 8 und Nik. Eth. VIII 12. Das Wort „Monarchie" gebraucht Aristoteles überwiegend im weiteren Sinne, zur Bezeichnung der Oberart, von der das Königtum (κατὰ τάξιν τινά) und die despotische Tyrannis Unterarten sind, so Rhet. I 8, 1365ᵇ 37ff. oder Pol. III 7, 1279ᵃ 32ff. und III 8, 1279ᵇ 16; gelegentlich aber auch im engeren Sinne, dem der absoluten Herrschaft, so Pol. V 10, 1313ᵃ 3ff.: οὐ γίγνονται δ' ἔτι βασιλεῖαι νῦν, ἀλλ' ἄνπερ γίγνωνται, μοναρχίαι καὶ τυραννίδες μᾶλλον.

289 1) [Der Begriff der Gleichheit: III 9, 1280ᵃ 7—32 und 1281ᵃ 2—10.]

2) [Die Mehrheit der Souverän: III 10.]

290 1) [Ein neues Argument: III 11 Anfang.] — Der Vergleich mit einem Picknick erscheint außer 1281[b] 2 noch einmal III 15, 1286[a] 29ff. Tadel der musikalischen Moden: VIII 7, 1342[a] 18ff.

291 1) [Ein neuer Zweifel usw.: III 11, 1281[b] 21—1282[a] 41.]

292 1) [Es wird ... für wünschenswert erklärt: III 11 Ende, 1282[b] 1 ff.]

2) [Nicht jede ... Superiorität: III 12, 1282[b] 23—34.] Bernays' Vermutung (S. 172): „das 12. und 13. Kapitel enthalten einen abgesonderten Entwurf" scheint mir nicht wohl begründet. Es liegen ohne Zweifel Wiederholungen vor, es fehlt an einem systematischen Fortschritt. Aber auch andere Professoren, und solche, die um systematische Anordnung mehr bekümmert sind als der in diesen Dingen lässige Aristoteles, nehmen mitunter Gedanken, die sie in einer früheren Vorlesung berührt, aber nicht erschöpft hatten, in einer nachfolgenden wieder auf, um sie in Verzweigungen zu verfolgen, die sich ihnen erst allmählich offenbart haben. Auch wäre es einem Wunder gleichzuachten, wenn der enge Zusammenhang zwischen Kap. 13 Ende (ὥστε βασιλέας εἶναι τοὺς τοιούτους ἀϊδίους ἐν ταῖς πόλεσιν) und 14 Anfang (ἴσως τε καλῶς ἔχει — σκέψασθαι περὶ βασιλείας) ein zufälliger wäre.

3) [Durchgängige Kommensurabilität: hiezu und zum Folgenden vgl. III 12, 1283[a] 3—III 13, 1283[b] 35. Der Wiedergabe von 1283[a] 7f. wurde die von Bernays vorgeschlagene, auch von Immisch angenommene Lesart ἀρετὴ μεγέθους (statt ἀρετῆς μέγεθος) zugrunde gelegt.]

293 1) [Es sind Fälle denkbar ...: III 13, 1284[a] 3—17.] Antisthenes: vielleicht, nach Ad. Müllers (Vitzthumsches Gymn. Progr. 1860 S. 46) Vermutung, in seinem Werke περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας [L. Diog. VI 16 = Winckelmann p. 13.] Eine kühne Mutmaßung äußerte Karl Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates II 801.

2) [Ostrazismus usw.: III 13, 1284[a] 17—34.]

295 1) Piknick-Vergleich: vgl. die treffenden Bemerkungen Trendelenburgs, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik[2] 525; vor allem: „Jene Sammelerkenntnis, welche Aristoteles mit zusammengetragenen Gastmahlen vergleicht, ist durch das Falsche, das mit zusammengetragen wird, wesentlich versetzt und verschränkt, und die Ergänzung des Wahren .... wird durch den Widerstand, den Irrtum und Selbstsucht leisten, gehemmt oder gar vereitelt."

Zu Buch VI, Kap. 29.

297 1) Monarchie die beste aller Regierungsformen: Nik. Eth. VIII 12, 1160[a] 35—[b] 12. — Blumenlese von Äußerungen: Nik. Eth. VIII 7, 1158[a] 27ff. οἱ δ' ἐν ταῖς ἐξουσίαις κτἑ.; X 6, 1176[b] 18ff. οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἡ ἀρετὴ οὐδ' ὁ νοῦς; X 9, 1179[a] 6ff. οἱ γὰρ ἰδιῶται τῶν δυναστῶν οὐχ ἧττον δοκοῦσι τὰ ἐπιεικῆ πράττειν ἀλλὰ καὶ μᾶλλον. — *Bravi* und *Clowns*: den letzteren jedenfalls wird Aristoteles am Hofe Philipps nicht selten begegnet sein; vgl. Rohde, Verhandlungen der XXX. Philologen-Versammlung zu Rostock 1875 S. 64 [= Der griech. Roman[3] 592] Anm. 3—4.

298 1) [„Wohltäter“ des Volkes: Pol. III 14, 1285^b 6ff.; V 10, 1310^b 34ff.]

2) Gottbegnadete Ausnahmsnaturen: vgl. Pol. III 13, 1284^a 3ff., ^{b} 25ff. sowie [III 17] 1288^a 15—29. [Wache zu halten . . .: V 10, 1310^b 40ff. Derartige Könige . . .: ebd. 1310^b 9ff. und 31ff. Neben dem heroischen . . . Königtum: III 14, 1285^b 33— III 15, 1286^a 7.]

299 1) [Die Diskussion wird . . . eröffnet: III 15, 1286^a 7—^{b} 22.] — Im „Staatswesen der Athener“: Ἀθηναίων πολιτεία 41, 2 Ende, verglichen mit [Pol. III 15] 1286^a 31ff.

300 1) [Die der Monarchie innewohnenden Übelstände: III 15, 1286^b 22— III 16, 1287^a 32.]

2) [. . . wird die Behauptung geliehen: III 15, 1286^a 9ff. Zum Folgenden vgl. III 16, 1287^a 32—^{b} 29.]

301 1) Ein Tadel des spartanischen Doppel-Königtums liegt doch in den Worten II 9, 1271^a 25f.: καὶ σωτηρίαν ἐνόμιζον τῇ πόλει εἶναι τὸ στασιάζειν τοὺς βασιλεῖς. Mochte die „Zwietracht der Könige“ manche Schäden verhüten, sie mußte doch notwendig ebenso große oder noch größere erzeugen.

2) [Gründe zugunsten des Königtums: III 17. Das Endurteil: 1288^a 8f.]

302 1) Die . . . „zum Dienen geneigteren“ Barbaren: III 14, 1285^a 19ff. διὰ γὰρ τὸ δουλικώτεροι εἶναι τὰ ἤθη φύσει οἱ μὲν βάρβαροι τῶν Ἑλλήνων.

2) In Zukunft nur eine demokratische Verfassung möglich: III 15, 1286^b 20ff. Der an Alexander gerichtete Rat: Plutarch de fortuna Alexandri I 6 [p. 329^b] (404, 8ff. Dübner) = Frg. 658 Rose. Vgl. Bernays, Dialoge des Aristoteles S. 154f.

3) Alexis v. Tocqueville: La Démocratie en Amérique (14. Aufl.) I c. 3, insbesondere p. 82—85 und an vielen anderen Stellen. Gegen den wahnschaffenen Gedanken, Aristoteles habe für das Aufgehen Griechenlands in Mazedonien gewirkt, glaube ich alles Nötige in meinem Aufsatze gesagt zu haben: Die Akademie und ihr vermeintlicher Philomazedonismus, Wiener Studien IV (1882) 102ff. Nur habe ich [dort] nicht genug betont, daß des Stagiriten persönliche Beziehungen zu Alexander, zu Antipater und zu Nikanor sein politisches Denken in erstaunlich geringem Maße beeinflußt haben. Die Mazedonier waren und blieben ihm Barbaren. Vgl. [Pol. VII 2, 1324^b 15ff., wo der Stagirit „einen rohen Brauch der Mazedonier mitten unter skythischen, thrazischen, keltischen und iberischen Sitten anführt.“ (Die Akademie und ihr . . . . Philomazedonismus] S. 118.) Auch die Art, wie König Philipps Ermordung mitten unter anderen Fällen der Tötung von Gewalthabern aus Privatrache erwähnt wird (Pol. V 10, 1311^b 1ff.), klingt ganz und gar nicht so, als wäre [der Philosoph] mit diesem seinem einstigen Gebieter durch irgendwelche innerlichen Bande verknüpft gewesen. Die ungünstigen Eindrücke, die [jener] vom Hofleben empfangen hat, gehen wohl gleichfalls [größtenteils], wenn nicht ausschließlich, auf den mazedonischen Hof zurück.

Zu Buch VI, Kap. 30.

303 1) Grundgedanken dieser Darstellung: [Pol. IV 1, besonders 1288b 25ff. τὴν κρατίστην δὲ ἁπλῶς καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθέναι... τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν]; man vgl. [auch] IV 12 Anfang: τίς δὲ πολιτεία τίσιν καὶ ποία συμφέρει ποίοις, oder IV 15, 1299a 14: ποίαις ποῖαι πολιτεῖαι συμφέρουσιν, [und] 1300b 7: τίνα δὲ τίσιν συμφέρει. Es gibt nicht nur eine Demokratie und eine Oligarchie: [IV 1] 1289a 8f. νῦν δὲ μίαν δημοκρατίαν οἴονταί τινες εἶναι καὶ μίαν ὀλιγαρχίαν. Sogleich darauf [Z. 12]: καὶ νόμους τοὺς ἀρίστους ἰδεῖν (sc. δεῖ) καὶ τοὺς ἑκάστῃ τῶν πολιτειῶν ἁρμόττοντας. An die Sprache der Mathematik klingt an 1288b 27ff. ἔτι δὲ τρίτην (nämlich die „beste Verfassung" im dritten Sinne dieses Wortes) τὴν ἐξ ὑποθέσεως· δεῖ γὰρ καὶ τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν. Man vgl. z. B. schon Autolycus de sphaera etc. p. 96, 19 Hultsch: τῆς δοθείσης περιφερείας, [und Euklid Elem. I 1: ἐπὶ τῆς δοθείσης εὐθείας πεπερασμένης τρίγωνον ἰσόπλευρον συστήσασθαι.]

304 1) [Die „erste Untersuchung": IV 2 Anfang ἐν τῇ πρώτῃ μεθόδῳ. Ein längerer Zeitraum: vgl. jetzt auch H. v. Arnim, Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik S. 129 „Jedesfalls hat er erst nach längerer Unterbrechung die Fortsetzung ΔE verfaßt."]

2) [Die wirtschaftliche Grundlage: Pol. IV 3. Zum Folgenden vgl. IV 4, 1290a 30—1291a 6 und 1291b 7—30.]

3) [Eine überaus feine Bemerkung:] IV 5, 1292b 11ff.

305 1) [Eine arge Täuschung: IV 4, 1291b 30—1292a 38.]

306 1) [Seine wahre Meinung . . .: IV 6, 1292b 22—1293a 10.]

2) [Die erträglichste (μετριωτάτην) der entarteten Staatsformen: IV 2, 1289b 2ff., vgl. Nik. Eth. VIII 12, 1160b 19f. ἥκιστα δὲ μοχθηρόν ἐστιν ἡ δημοκρατία.] Schrift vom Staatswesen der Athener: vgl. [zum Folgenden c. 22, 4; 28, 3—4; 40, 3; ferner] E. Szantos Ausgewählte Abhandlungen S. 332ff. [sowie] auch des Verfassers Essays und Erinnerungen S. 172f. [Eines Sinnes mit Demosthenes: Pol. VI 5, 1320a 29ff., verglichen mit Olynth. III § 33.]

307 1) [Stadien der Oligarchie: Pol. IV 5, 1292a 39—b 10 und IV 6, 1293a 12—34.]

308 1) [Die „Politie": Allgemeines IV 7 Anfang und IV 8; das Einzelne IV 9. — Die Tyrannis: IV 10.]

2) [Die beste Verfassung: IV 11, 1295a 25—b 11.]

309 1) [Es wird . . . dargelegt: IV 11, 1295b 13—1296a 21.]

2) [Die Lösung dieses Problems: IV 12, 1296b 13—34.]

310 1) [Kunstgriffe: IV 14, 1298b 13—21 und 23—26.]

2) [Volksvertretung: IV 14, 1298b 21—23; vgl. a 12—19.]

311 1) [Mannigfache Vorschläge: IV 14, 1298b 26—1299a 1.]

2) [Drei Hauptfunktionen: τρία μόρια τῶν πολιτειῶν πασῶν, IV 14, 1297b 37ff. Die „richterliche" Gewalt: IV 16 Anfang. — Die „beratende": IV 14, 1298a 3ff. — Die „anordnende": IV 15, besonders 1299a 14—28.]

312 1) [Wie die Amtspersonen zu bestellen sind: IV 15, 1300a 8—b 5. Die Mitglieder der Gerichtshöfe: IV 16, 1300b 38ff.]

Zu Buch VI, Kap. 31.

313 1) „Quellen des Aufruhrs“: ἀρχαὶ . . . . καὶ πηγαὶ τῶν στάσεων, Pol. V 1, 1301b 4f. [Zum Folgenden vgl. ebd. 1301a 19—b 21 und 1302a 8ff.]

2) [Zahlreiche Verhältnisse: V 2. Ungleichmäßige Entwicklung: V 3, 1302b 33—1303a 13. Ungleichwertigkeit: 1303a 25—b 17.]

314 1) Ziele und Anlässe der Wirren: [V 4 Anfang] γίγνονται μὲν οὖν αἱ στάσεις οὐ περὶ μικρῶν, ἀλλ' ἐκ μικρῶν. [Zum Folgenden vgl. V 3, 1302b 21—33, 1303a 13—20 und V 4, 1303b 19—1304a 17.]

2) [Die Übermacht eines gesellschaftlichen Faktors usw.: V 4, 1304a 33—b 5. Vgl. auch] V 1, 1301a 39ff.

315 1) [Die Demagogie . . . innerhalb der Demokratie: V 5.]

2) [Umsturz . . . der Oligarchie: V 6.]

316 1) Zensus und Steuerkapital: V 8, 1308a 35ff.

2) [Einer „Politie“ oder Aristokratie droht die Auflösung: V 7.]

317 1) [So antwortet Aristoteles zunächst]: V 8 [1307b 26—1308a 13.]

2) [Auch empfiehlt es sich usw.]: V 8 [1308a 13—35 und b10—25.]

318 1) [Die Aristokratie mit der Demokratie . . . verbinden]: V 8 [1308b 38—1309 a 9.]

2) [Die Reichen zu schonen usw.]: V 8 [1309a 14—32.]

3] [Drei Erfordernisse]: V 9 [1309a 33—b 14.]

319 1) [Einhalten der rechten Mitte]: V 9 [1309b 18—35.] Erziehung im Geiste der Verfassung (τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας): 1310a 12ff.

2) [Königtum und Tyrannis]: V 10 [1310a 39—1311a 2, vgl. 1311a 8—20.]

320 1) [Die hauptsächlichsten Beweggründe . . . zum Umsturz . . . der Monarchie]: V 10 [1311a 22—1312a 39.] Philipp von Mazedonien: eine Verherrlichung dieses Monarchen wollte Oncken, Staatslehre des Aristoteles [II 269ff.], aus Pol. IV 11, 1296a 38ff. herauslesen. Unter jenem „einzigen Manne“ (εἷς γὰρ ἀνὴρ κτἑ.) kann aber schon wegen des Zusatzes τῶν πρότερον unmöglich ein Zeitgenosse verstanden werden; höchstwahrscheinlich ist Solon gemeint. Gegen Bernays' mißlungenen Versuch, Aristoteles und auch Platon zu Parteigängern der mazedonischen Politik zu machen (Phokion und seine neueren Beurteiler S. 34—45), habe ich, was mir erforderlich schien, geäußert in dem bereits Anm. 3 zu S. 302 erwähnten Aufsatz.

2) [Der Sturz . . . der Tyrannis: Pol. V 10, 1312 a 39—b 38.]

3) [Die Ursachen seines Unterganges: V 10, 1312b 38—1313a 17.]

322 1) [Sicherung des Königtums: V 11, 1313a 18—33. Der erste Weg zur Erhaltung der Tyrannis: 1313a 34—1314a 29.]

2) [Die Artung des zweiten Weges: V 11, 1314a 29—1315a 24.]

323 1) [Beide Hauptklassen: V 11, 1315a 31—b 10. Eine historische Übersicht: V 12, 1315b 11—39.]

324 1) [Die Mahnung: VI 1, 1317a 35ff. Desgleichen: VI 5, 1320a 2ff.] Vgl. Hebbels Tagebücher IV 191, Nr. 5902 Werner: „Jede Regierungsform

sollte im Sinne der ihr gerade entgegengesetzten gehandhabt werden, die republicanische autokratisch, und die monarchische republicanisch." [*Ad absurdum* geführt: Pol. VI 3, 1318[a] 21ff.]

2) Das Kurienprinzip: VI 3.

325 1) [Die Abarten der Demokratie]: VI 4.

326 1) [Mißbräuche]: VI 5.

2) [Abarten der Oligarchie]: VI 6.

3) [Waffengattungen]: VI 7. [Verwaltungsbehörden]: VI 8. [Das aus diesem Kapitel Angeführte: 1321[b] 40—1322[a] 29.]

Zu Buch VI, Kap. 32.

328 1) [Intensitätsmangel]: Pol. II 3 [1261[b] 32—1262[a] 14]; II 4 [1262[b] 14—24. Streitigkeiten und Gehässigkeiten]: II 5 [1263[a] 15—20. Eine Quelle unsäglicher Freuden usw.]: ebd. [1263[a] 40—[b] 14. Der „schöne Schein"]: ebd. [1263[b] 15—27. Doppelsinn der Worte]: II 3 Anfang.

2) [„Viele Mißlichkeiten":] II 2 Anfang. [Zum Folgenden vgl.] II 3—4 [1262[a] 14—40 und [b] 24ff.]

329 1) [5000 Mann]: II 6 [1265[a] 12ff. Volksvermehrung: 1265[a] 38ff. Pheidon: 1265[b] 12ff. Phaleas]: II 7 [1266[a] 39ff. Das rechte Maß des Besitzes usw.: 1266[b] 28ff. Die „feineren Leute": 1267[a] 37ff.]

2) [Das allgemeine Problem]: II 8 [1268[b] 25ff. Goldene Worte]: 1269[a] 19ff. [Goethe: in den „Betrachtungen im Sinne der Wanderer", Werke (Weimarer Ausgabe) 42/II, 169, 20f.]

330 1) [Solon, Zaleukos und Charondas, Drakon, Philolaos]: Pol. II 12. Kritik an der Gesetzgebung Lykurgs: II 9.

331 1) [Er pflichtet Platon bei: II 9, 1271[a] 41ff.] Die Bemerkung über das Berufssoldatentum der Spartaner: VIII 4, 1338[b] 32ff. [Die kretischen Einrichtungen: II 10.]

2) [Die karthagische Staatsordnung: II 11.]

Zu Buch VI, Kap. 33.

332 1) Das Zeitverhältnis von Politik, Poetik und Rhetorik erhellt aus Pol. VIII 7, 1341[b] 38ff.: τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον, und Poetik c. 19, 1456[a] 34f.: τὰ μὲν οὖν περὶ τὴν διάνοιαν ἐν τοῖς περὶ ῥητορικῆς κείσθω. Vgl. auch die Rückverweisungen Rhet. I 11, 1372[a] 1f. [διώρισται δὲ περὶ γελοίων χωρὶς ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς] und III 18, 1419[b] 5f.

333 1) [Man mische beides]: Pol. VII 11, 1330[b] 27ff.; [zum Folgenden vgl. VII 10] 1330[a] 9ff. und 30f.

334 1) [Mit einem weitläufigen Proömium: VII 1—3.]

335 1) [Die Größe . . . der Bürgerschaft: VII 4.]

2) [Das Selbstgenügen: VII 4, 1326[b] 2ff. und VII 5 Anfang. — Die Gefahr des maritimen Verkehrs: VII 5, 1327[a] 3ff. und VII 6.]

3) [Die verschiedenen Funktionen des Staatswesens: VII 9.]

337 1) [Hippokrates: VII 4, 1326ª 15f.]

2) Ägyptisches Kastenwesen: VII 10 Anfang und 1329ᵇ 23ff. Ebenda [1329ᵇ 5—22] über gemeinsame Männermahle. [Stadtanlage: VII 11—12.] Über Fülle .. des Wassers: VII 11, 1330ᵇ 4—17. [Offene und befestigte Städte: ebd. 1330ᵇ 32ff.]

Zu Buch VI, Kap. 34.

3) Das Zitat an der Spitze aus G. Lowes Dickinson, A modern Symposium (London 1907) p. 86.

338 1) [Züchtung: Pol. VII 16.]

339 1) [Kinderpflege: VII 17.]

2) [Theodoros: VII 17, 1336ᵇ 27ff.]

3) [Die dreifache Frage: VII 17 Ende. Zum Folgenden vgl. VIII 1.]

4) [Die . . . Besprechung der Unterrichtsfragen beginnt: VIII 2. Die Kinder . . . von fünf bis sieben Jahren: VII 17, 1336ᵇ 35ff. Die gangbaren . . . Bildungsmittel: VIII 3 Anfang. Das Rechnen nicht besonders genannt, aber nach 1338ª 15ff. χρήσιμον . . . πρὸς χρηματισμὸν καὶ πρὸς οἰκονομίαν offenbar unter den γράμματα mitverstanden. Verständnis für Formenschönheit: 1338ᵇ 1ff. ὅτι ποιεῖ θεωρητικὸν τοῦ περὶ τὰ σώματα κάλλους, vgl. auch 1338ª 17ff.]

340 1) [Mit allerhand Vorbehalten: VIII 4.]

2) [Die Schlußkapitel: VIII 5—7.]

Zu Buch VI, Kap. 35.

341 1) Die Hauptquelle dieses Abschnitts, das uns erhaltene erste Buch der Poetik — von dem zweiten und letzten sind uns nur dürftige Überreste bekannt — ist in neuerer Zeit von Johannes Vahlen, vornehmlich in seiner kritischen Ausgabe (3. Aufl. Leipzig 1885) und in seinen „Beiträgen zu Aristoteles' Poetik" (Wiener Sitzungsberichte 1865—67), aufs eingehendste behandelt worden. Zu mehrfachem Einspruch gegen Vahlens immer mehr erstarkten textkritischen Hyperkonservativismus ward der Verf. veranlaßt. Vgl. meine Aufsätze „Zu Aristoteles' Poetik" I—III, Wiener Sitzungsberichte 1888—1896, und meinen Aufsatz „Das Schlußkapitel der Poetik" in Eranos Vindobonensis 1893. Hinzu kam meine Übersetzung von Aristoteles' Poetik, Leipzig 1897, deren Vorwort manche prinzipiellen Fragen erörtert. Aus der sonstigen überreichen Literatur sei hier nur Wilhelm Christs kritische Ausgabe (1878), [insbesondere aber] Ingram Bywaters soeben erschienene Meisterleistung hervorgehoben: Aristotle on the Art of Poetry, Oxford 1909 (Text, Textgeschichte, Übersetzung und Kommentar). Vor allem aber sei Jakob Bernays' wahrhaft bahnbrechendes Buch: „Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles

über Wirkung der Tragödie", Berlin 1857, namhaft gemacht (vgl. den erweiterten Abdruck: „Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama" Berlin 1880). Diese überragende Leistung, die selbst wieder eine umfangreiche Literatur hervorgerufen hat, trägt nur einen wenig angemessenen Titel, da Aristoteles sich über den betreffenden Gegenstand, die tragische Katharsis, sicherlich nicht in einer besonderen Abhandlung, sondern an einer durch Vahlens Scharfsinn ermittelten Stelle des zweiten Buches der Poetik ausgesprochen hat [vgl. Vahlen, Wo stand die verlorene Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie? Wiener Sitzungsberichte 1874, Bd. 77, S. 293ff. = Ges. Philol. Schriften I 230ff.] Vgl. des Verf.s Aufsatz: „Jakob Bernays" in „Essays und Erinnerungen", S. 118—122. Außer und vor Bernays war hier des Altmeisters der Philologen, Henri Weil, zu gedenken, der dasselbe Ergebnis erzielt und eingehend begründet hatte, vgl. die Verhandlungen der X. Versammlung deutscher Philologen, Basel 1848, S. 131ff. Über diesen seinen Vorläufer äußert sich Bernays selbst in „Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama" S. 119—121.

2) Pauson und Polygnot: Pol. VIII 5, 1340ᵃ 32ff.; vgl. auch Poetik c. 2, 1448ᵃ 5f. und c. 6, 1450ᵃ 27ff. Desgleichen das Register zu unserer Übersetzung der Poetik S. 120 und 121. — Spaltung der Dichtungsgattungen: Poetik c. 4, 1448ᵇ 24 διεσπάσθη δὲ κατὰ τὰ οἰκεῖα ἤθη ἡ ποίησις. — Tanz: Poetik c. 1, 1447ᵃ 26ff. Vgl. des Verf.s ersten Aufsatz zu Aristoteles' Poetik S. 5 [= 545]. Zum Folgenden vgl. wieder Pol. VIII 5, insbesondere die Sätze: ἐν δὲ τοῖς μέλεσιν αὐτοῖς ἐστὶ μιμήματα τῶν ἠθῶν, und: φανερὸν ὅτι δύναται ποιόν τι τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος ἡ μουσικὴ παρασκευάζειν (1340ᵃ 38f. und 1340ᵇ 11f.)

342 1) Die Hauptstelle über die Einteilung der Musik: Pol. VIII 7, 1341ᵇ 32ff. [Die geringeren Gattungen der Tonkunst: ebd. 1342ᵃ 18ff.] Über „Koloraturen": ebd. 1342ᵃ 24, verglichen mit Plutarch Quaest. Conviv. III 1, 1 [p. 645ᵈ] = II 783, 10 Dübner und De musica [c. 20 Anfang, p. 1137ᵉ, vgl.] Th. Reinachs Kommentar in seiner und H. Weils Sonderausgabe [von De musica] (Paris 1900) (p. LVIII und 79).

2) [In einigen inhaltsschweren Sätzen: Pol. VIII 7, 1342ᵃ 8ff.; vgl. Bernays' „Grundzüge" S. 139ff. = „Zwei Abhandlungen" S. 7ff. Olympos: ebd. VIII 5, 1340ᵃ 8ff.] Begriffsbestimmung der Tragödie: Poetik c. 6 Anfang. [Ihre] Schlußworte (1449ᵇ 27ff.) lauten: δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. Die im Text erwähnte Literatur findet man in [der Einleitung zu] Bernays' Abhandlung genauer verzeichnet. — Über „Wahrheit und Irrtum in der Katharsis-Theorie des Aristoteles" vgl. Alfreds Freih. v. Berger so betitelte Abhandlung, die unserer Übertragung der Poetik S. 71—98 einverleibt ist. — Platon: nämlich Staat X 606ᵃ εἰ ἐνθυμοῖο ὅτι τὸ βίᾳ κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις ξυμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαί τε καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι . . . τότ' ἐστὶ τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον. Das ist in Platons Munde freilich kein Lob, sondern ein Tadel. Über diese und verwandte Stellen vgl. die überaus lehrreiche Abhandlung Christian Belgers De Aristotele etiam in arte poetica componenda Platonis

discipulo p. 62ff. (Berlin 1872). [Man hat treffend verglichen: A. v. Berger S. 79.]

343 1) Über Dubos' und Sulzers Lehren vgl. Oskar Walzels Studie: „Lessings Begriff des Tragischen". Lessings Versuch, die Freude am Tragischen zu erklären und [diese Erklärung] durch den glänzenden und tiefsinnigen Vergleich [des Zuschauers] mit [einer] mitklingenden Geige zu beleuchten, findet man in seinem Brief an Mendelssohn [vom 2. II. 1757] (XII S. 86ff. Lachmann-Maltzahn). Worte eines Zeitgenossen: Alfreds v. Berger S. 88.

344 1) Einteilung der Poesie: vgl. Poetik c. 1—3. Im historischen Teil: c. 4, 1448^{b} 27. [Bei der Aufzählung der Dichtungsarten usw.: c. 1, 1447^{a} 14, vgl. 1447^{b} 26, c. 2, 1448^{a} 14 und c. 4, 1449^{a} 10.] Ziermittel der Rede: c. 22 [1459^{a} 9.] Pindar-Vers: Olymp. Ode III 29ff. scheint gemeint Poetik c. 25, 1460^{b} 31f.; vgl. Vahlens [Ausgabe p. 26]. — Die „Rhetorik" über das Proömium: III 14, 1415^{a} 8ff., wo Drama, Epos und Dithyrambos genannt werden, die Siegeslieder eines Pindar [und] Bakchylides aber, obgleich auch sie der Proömien keineswegs ermangeln, ungenannt bleiben.

345 1) „Aufbau der Fabel": sofort in der zweiten Zeile der Poetik καὶ πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μύθους. Unter den Bestandteilen des Dramas nimmt wieder die Fabel den obersten Rang ein, vgl. c. 6, 1450^{a} 15: μέγιστον δὲ τούτων ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις, und 38f.: ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγῳδίας. Man wende nicht ein, daß an den beiden letzten Stellen eben schon vom Drama die Rede ist. Ich habe sie angeführt, um die überragende Bedeutung, die Aristoteles der Handlung beimißt, in helles Licht zu setzen. Aber auch ohne jede Beschränkung auf das Drama heißt es von den musischen Künsten insgesamt (c. 2 Anfang): ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας. [Gesinnungen und Affekte: c. 1, 1447^{a} 28.] Grundtypen dichterischer Veranlagung: c. 17, 1455^{a} 32ff. Ich habe Tyrwhitts Besserung ἐκστατικοί statt ἐξεταστικοί angenommen und gegen Vahlen eingehend verteidigt, Zu Aristoteles' Poetik III 8f. Man vgl. auch zur ganzen Stelle Aristoteles' Probleme [XXX 1] 954^{a} 32, worauf ebenfalls schon Tyrwhitt hingewiesen hat.

2) Chamäleon und Dikäarch: vgl. die betreffenden Artikel [bei] Pauly-Wissowa, Real-Enzykl. d. klass. Altert.-Wiss. [III 2, 2103 und V 1, 553.] Ob Chamäleon unmittelbarer Schüler oder Enkelschüler des Aristoteles war, ist freilich nicht völlig ausgemacht. Dionys von Halikarnaß: de compos. verb. II 1, 114ff. Usener-Radermacher. — „Nachbildungen betrachtet man" usw.: Poetik c. 4, 1448^{b} 15ff. Dasselbe Rhetorik I 11, 1371^{b} 4ff. Schiller: Brief an Goethe [vom 5. Mai 1797 = Nr. 1191 Jonas]. Rangfolge der Bestandteile der Tragödie: Poetik c. 6, 1450^{a} 15.

346 1) Hiezu vergleiche man O. Külpes wertvollen Aufsatz: „Anfänge psychologischer Ästhetik bei den Griechen" in: „Philosophische Abhandlungen, Max Heinze gewidmet", Berlin 1906, S. 102ff.

Külpes Auffassung der Kunstlehre Platons, wie dieser sie in den „Gesetzen" II 667^{a} ff. entwickelt, vermag ich jedoch nicht zu teilen. Platon schaltet

dort den Kunstgenuß, die Freude am Kunstwerk, geradezu aus. Ihm gilt ein solches nur darum und dann als wertvoll, weil und wenn es uns eine Belehrung erteilt, oder doch (und darauf scheint Platons Hauptabsehen gerichtet) unser Weltbild nicht fälscht. Der ästhetische Genuß gilt ihm hierbei nur als „unschädliche" Nebenerscheinung, als „ein harmloses Spiel". Dies alles erkennt Külpe S. 113 vollständig an; nur durfte er m. E. dann nicht hinzufügen, „daß Platon hier eine ästhetische Gesetzmäßigkeit von größter Tragweite erkannt und angedeutet habe" (S. 114). Es ist bemerkenswert, daß auch einige Ästhetiker der neuesten Zeit ganz ähnliche Ansichten geäußert haben. Sie faßt Fr. Jodl dahin zusammen, „daß . . die beim Erleben des Schönen auftretenden Lustgefühle nicht die Quelle der ihm zugewandten Wertung sind, sondern nur Begleiterscheinung, unmittelbare Folge des Aktes der intuitiven Erkenntnis, in welchem ein Mensch das Verhältnis zwischen Form und Wesen unmittelbar anschaut" (Österr. Rundschau XVII 3, 223a). Verwandte Gedanken haben in der Tat die deutsche Ästhetik, von ihrem Gründer, Baumgarten, angefangen, beherrscht und, wie ihr Geschichtsschreiber bemerkt, „auf lange hinaus geschädigt" (H. Lotze, Geschichte der Ästhetik in Deutschland S. 11).

Ferner vgl. die [gleichfalls schon von Külpe] verwertete Stelle: Aristoteles, Rhetorik I 9, 1366a 33f. καλὸν μὲν οὖν ἐστίν, ὃ ἂν δι᾽ αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ᾖ. Das Schöne soll also entweder ein „löblicher Selbstzweck" oder ein „lustbringendes Gutes" sein. [Im] ersten [Fall] dieser Alternative [wird] das Schöne nicht vom „Sittlich-Guten" geschieden, im zweiten nicht von einem Gute, wie es die Gesundheit ist.

[In der] „Metaphysik": XIII 3, 1078a 36f. τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον. Auch vorher 1078a 31f. τὸ μὲν (sc. τὸ ἀγαθὸν) γὰρ ἀεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις. [In der] „Poetik": c. 7, 1450b 34ff. und c. 4, 1448b 20f.

347 1) Vergleich der Dichter mit den Porträt-Malern: c. 15, 1454b 8ff. Wort des Sophokles: c. 25, 1460b 33f. Zeuxis: ebd. 1461b 12ff.

348 1) Gespräche, wie es die platonischen sind, usw.: c. 1, 1447b 9ff. „Homer und Empedokles": ebd. 1447b 17f. Absicht und Ausführung: vgl. Rhetorik I 13, 1374b 13f. (billig sei es, σκοπεῖν . . . . μὴ πρὸς τὴν πρᾶξιν, ἀλλὰ πρὸς τὴν προαίρεσιν). Auch Eudemische Ethik II 11, 1228a 11ff.: ἔτι πάντας ἐπαινοῦμεν καὶ ψέγομεν εἰς τὴν προαίρεσιν βλέποντες μᾶλλον ἢ εἰς τὰ ἔργα. Dagegen [der eine, gedankenschwere Satz der] Poetik: c. 25, 1460b 16ff. εἰ μὲν γὰρ προείλετο μιμήσασθαι ⟨ὀρθῶς, ἀπέτυχε δὲ δι'⟩ ἀδυναμίαν, αὐτῆς ἡ ἁμαρτία· εἰ δὲ τὸ προελέσθαι μὴ ὀρθῶς . . . . καθ᾽ ἑκάστην τέχνην ⟨τὸ⟩ ἁμάρτημα κτέ. Ich habe die Stelle kritisch und exegetisch eingehend behandelt in meiner Studie „Zu Philodems Büchern von der Musik" (Wien 1885 S. 26). [Etwas anders hat seither Bywater den Text gestaltet.] — Schopenhauer: [Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 31], Werke III 439 [Frauenstädt = II 438, 4ff. Deussen.]

2) „Ein Fehler ward begangen" usw.: Poetik c. 25, 1460[b] 23ff. Einheit der Handlung: c. 7 und 8. Einheit der Zeit: beiläufig und mittelbar berührt c. 5, 1449[b] 12f. ἡ μὲν (sc. ἡ τραγῳδία) ὅτι μάλιστα πειρᾶται ὑπὸ μίαν περίοδον ἡλίου εἶναι ἢ μικρὸν ἐξαλλάττειν.

349 1) [Es wird dem Dichter empfohlen]: vgl. c. 17, 1455[a] 34 —[b] 23.

2) [Gegen das Festhalten an den traditionellen tragischen Stoffen]: c. 9, 1451[b] 11—26, [vgl.] c. 4, 1449[a] 7ff.

350 1) [Das berühmte Wort samt seiner Begründung]: c. 9, 1451[b] 5—11 διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν κτἑ.

351 1) Zu meiner auf Theodektes bezüglichen Vermutung vgl. [das Vorwort] meiner Übersetzung der Poetik [S. 14f. sowie] das Register dazu [unter „Theodektes"].

2) Hier habe ich noch mehr als im Vorangehenden das Vorwort zu meiner Übersetzung verwertet. [Aussonderung der Poesie: c. 1. Einteilung der Dichtkunst: c. 2—3. Genetische Betrachtung: c. 4. Rangfolge ... der ... Hauptgattungen: c. 5. Bestandteile der Tragödie: c. 6. Fabel: c. 7—14. Charaktere: c. 15. Erkennung: c. 16. Winke und Bemerkungen: c. 17—18.] Über den „szenischen Apparat" und die „Gesangskomposition" vgl. c. 6, 1450[b] 16ff., wo die letztere μέγιστον τῶν ἡδυσμάτων, der erstere ψυχαγωγικὸν μέν, ἀτεχνότατον δὲ καὶ ἥκιστα οἰκεῖον τῆς ποιητικῆς genannt wird. Desgleichen c. 26, 1462[a] 15f., wo es von der Musik im Drama heißt, daß durch sie αἱ ἡδοναὶ συνίστανται ἐναργέστατα. [Reflexion: c. 19.]

352 1) [Die ... syntaktischen Bemerkungen: Rhet. III 5. Die Sprachkapitel: Poetik c. 20—22. Epos: c. 23—24. Probleme und Lösungen: c. 25. Vergleichung der zwei ... Dichtungsarten: c. 26.]

353 1) Homer: Poetik c. 24, 1460[a] 5ff. und Platon, Staat III 392[d] ff. Auf die sachliche Frage, wie der erzählende Dichter, auch von den eingeflochtenen dramatischen Episoden abgesehen, ein „nachahmender Darsteller" sein könne, mögen wir antworten, daß das Kunstmittel der Rede, [insofern diese] eine Reihe aufeinander folgender Zeichen [darstellt, durchaus] dazu angetan ist, Handlungen, also in der Zeit fortschreitende Phänomene, nachahmend darzustellen (vgl. Lessings Laokoon § 16). Dazu kommt als entscheidender Umstand, daß die Artikulationen oder Bewegungen der Sprachwerkzeuge andere Bewegungen, nämlich die psychischen durch den Rhythmus, die materiellen durch diesen sowohl als [auch] durch sonstige Übereinstimmungen uns zu vergegenwärtigen wohl geeignet sind. Dieser Auffassung hat sich, mehr als Lessing im Laokoon, Herder einigermaßen genähert (Kritische Wälder I § 15).

2) Die Tragödie besitzt alles usw.: Poetik c. 26, 1462[a] 14ff. „Handelnde" (πράττοντες) als Gegenstand der poetischen Darstellung überhaupt mit den daran geknüpften Unterscheidungen: c. 2 Anfang. Philodem (von Gadara in Syrien, epikureïscher Schriftsteller, Zeitgenosse Ciceros): in einem überaus merkwürdigen Bruchstück seines Werkes „Über Gedichte",

Volum. Hercul. coll. alt. II fol. 154), behandelt vom Verf. in Zeitschr. f. österr. Gymn. 1865, 719, ausführlicher jetzt in der Festschrift des Wiener Eranos für die Philologen-Versammlung in Graz, September 1909.

Zu Buch VI, Kap. 36.

354 1) Außer den erhaltenen drei Büchern „über die Rhetorik" (deren drittes wir mit Diels „Über das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik", Berliner Akad. Abh. 1886, für echt halten, trotz Marx' Einsprache „Aristoteles' Rhetorik", Berichte der Sächsischen Gesellschaft d. Wiss. 1900) hat Aristoteles einen diesem Gegenstand gewidmeten Dialog „Gryllos" veröffentlicht [vgl. II⁴ 97], ferner aus dem Nachlaß seines Lieblingsschülers Theodektes ein, vielleicht auf seine eigenen Vorlesungen gegründetes Handbuch, endlich auch eine zusammenfassende Übersicht über die älteren Handbücher der Rhetorik, τεχνῶν συναγωγή genannt; vgl. die wenigen, aber wertvollen Bruchstücke [Frg. 68f. und 125—141 Rose.] Die besten kommentierten Ausgaben der Rhetorik [sind] jene Leonhard Spengels, Leipzig, Teubner, 1867, 2 Bände [und diejenige Copes, herausgegeben von Sandys, Cambridge, University Press, 1877, 3 Bände.] Die Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον ist längst als unecht erkannt und in jüngster Zeit mit höchster Wahrscheinlichkeit dem Rhetor Anaximenes zugewiesen worden (vgl. Wendland, Hermes XXXIX, [419 und] 499, [erweiterter Neudruck unter dem Titel] „Anaximenes von Lampsakos", Berlin 1905).

2) „Meister der Worte" usw.: Ilias IX 443. Korax und Tisias: Cicero (Brutus § 46), der das Zeugnis des Aristoteles anruft (Frg. 137 Rose). Vgl. auch Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. I⁵ 512 [= I⁶ 544].

355 1) George Grote: Plato II 248—253.

2) [Rhetorik und Dialektik: hierzu und zum Folgenden vgl. Rhet. I 1, 1354ᵃ 1—1355ᵃ 3.]

356 1) [Überzeugungsmittel und Beweismittel: I 1, 1355ᵃ 3—6. Zum Folgenden vgl. 1355ᵃ 29—ᵇ 7.] Die Möglichkeit des Mißbrauchs aller Güter mit Ausnahme der Tugend berührt Aristoteles auch Pol. I 2, 1253ᵃ 31ff. Lange Reihe von Schriftstellern: vgl. Chrysipp bei Plutarch de repugnantiis Stoicorum 10 [p. 1037ᵇᶜ] = Moralia II 1268, 37 Dübner [= Frg. Log. 129 Arnim und] Philodem de rhetorica, Volum. Hercul. coll. alt. III col. 57 [und 63] (I 351 [und 355] Sudhaus), vom Verf. behandelt Zeitschr. f. österr. Gymn. 1866 S. 698f., wo auch auf [einen einigermaßen ähnlichen] Gebrauch des Waffengleichnisses bei Horaz, Satiren II 1, 39 hingewiesen ward, gleichwie auf Sextus Empiricus adv. mathem. II 44ff.

357 1) [Das Wahrnehmen der . . . Überzeugungsmittel: Rhet. I 1, 1355ᵇ 10ff.]

358 1) [Staats-, Gerichts-, Prunkrede: I 3.]

2) [Der Gegenstand der Beratung: I 4.]

359 1) [Bestandteile der Eudämonie: I 5.]

2) [Beurteilung des Guten und Nützlichen: I 6.]

360 1) [Mehr oder Minder: I 7.]

2) [Abschweifung: I 8. Lob und Tadel: I 9.]

361 1) [Die Beweggründe alles Handelns: I 10.]

2) [Das naturgemäße und das gewohnheitsmäßige Handeln: hiezu sowie zum Folgenden vgl. I 11, 1369b 33—1371a 31.]

362 1) [Freude am Lernen und am Staunen usw.: I 11, 1371a 31—1372a 3.]

2) [Die Subjekte . . . des Unrechttuns: I 12, 1372a 4—b 23.]

363 1) [Objekte des Angriffs: I 12, 1372b 23—1373a 38.]

364 1) [Abschnitte des Strafrechts: vgl. zunächst I 13.]

365 1) [Die Größe der Schuld: I 14. Die „kunstlosen Beweismittel": I 15.]

2) [Die . . . den Gesetzen zu gebende Auslegung: I 15, 1375a 25—b 15.]

366 1) [Das geschriebene Gesetz: I 15, 1375b 16—25. Verträge: ebd. 1376a 33—b 31.]

Zu Buch VI, Kap. 37.

367 1) [Die Bemerkung . . .: Rhet. II 1, 1377b 21—1378a 6.]

2) [Drei Eigenschaften: hiezu und zum Folgenden vgl. II 1, 1378a 6—30.]

368 1) [Der Zorn: II 2—3.]

2) [Liebe und Haß . . .: II 4.]

369 1) [Die Furcht: II 5, 1382a 21—1383a 12.]

2) [Der Mut: II 5, 1383a 12—b 11. Die Scham: II 6. Die „Freundlichkeit": II 7.]

3) [Das Mitleid: II 8.]

370 1) [Wen wir bemitleiden]: II 8, 1386a 17ff. Der hier Amasis genannte ägyptische König heißt bei Herodot III 14 Psammenit.

2) [Unterscheidungen von bedeutsamer Art: II 9, 1386b 9—25.]

371 1) Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches II 2, 29 [= Werke (1895) III 215. Nach Aristoteles: Rhet. II 9, 1387a 5—b 20.]

2) [Neid: II 10. Zelos: II 11.]

372 1) Descartes: Traité des passions, art. 58—59. Subtileren Bemerkungen über den Unterschied [von] *jalousie* und *émulation* begegnet man bei Labruyère, Les caractères [ch. 11 Mitte.]. Die Doppelnatur der Affekte: vgl. de anima I 1, 403a 5ff. φαίνεται δὲ τῶν πλείστων οὐθὲν ἄνευ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν [οἷον ὀργίζεσθαι θαρρεῖν ἐπιθυμεῖν und] a 27ff. καὶ διὰ ταῦτα ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης κτἑ.; vgl. auch de memoria c. 2, 453a 26. [Die ersten Stoiker: vgl. Zenons Frg. 209f. Arnim. Descartes: art. 34ff.]

373 1) Lust, Unlust und Begehren: de anima III 11, 434a 2ff. φαίνεται γὰρ λύπη καὶ ἡδονὴ ἐνοῦσα· εἰ δὲ ταῦτα, καὶ ἐπιθυμίαν ἀνάγκη. Ferner Nik. Eth. III 14, 1119a 4: μετὰ λύπης ... ἡ ἐπιθυμία, oder Topik VI 3, 140b 27: πᾶσα γὰρ ἐπιθυμία ἡδέος ἐστίν. Definiert werden die Affekte Rhet. II 1, 1378a 20ff.: ἔστι δὲ τὰ πάθη, δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις, οἷς ἕπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργὴ κτἑ. Ähnlich Nik. Eth. II 4, 1105b 21ff.: λέγω δὴ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργήν . . . ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη. Hätte Aristoteles an der

ersten Stelle nicht, man möchte sagen von seiner Natur als „Verstandesmensch“ fortgerissen, die das Urteil trübende Wirkung der Affekte an die erste Stelle gesetzt, so wäre es ihm vielleicht gelungen, jener Begriffsbestimmung eine strengere, auch die lust- und unlustbetonten Sinnesempfindungen ausschließende Gestalt zu geben, etwa: Affekte sind unter den mit Lust oder Unlust behafteten Seelenzuständen diejenigen, die einen das Urteil trübenden Einfluß üben. Er nähert sich solch einer Subordination, indem er wenigstens [jene] zwei Bestimmungen [δι᾽ ὅσα . . . διαφέρουσι . . . und οἷς ἕπεται . . .] nicht durch das, die Koordination zu genauem Ausdruck bringende καί verbunden hat. [Descartes: art. 53 und 60.]

2) [Die Jugend: II 12.]

374 1) [Das] Alter: [II 13.] In der Charakteristik [desselben] vermißt man das gelegentlich auftretende Gegenstück zu dem [von Aristoteles hervorgehobenen] Mangel an Selbstvertrauen und Zuversicht, die, man möchte sagen der Verknöcherung des Alters entstammende, eigensinnige Verbissenheit und Verstocktheit.

2) [Das mittlere Alter: II 14. Zu 49 Jahren]: 1390^b 11. Diese Stelle fehlt in W. H. Roschers Abhandlung: Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte, Leipzig 1906. Aus seiner Darlegung geht übrigens hervor, daß Aristoteles der Siebenzahl eine recht große Bedeutung für biologische Vorgänge beimißt, obgleich er Pol. VII 17, 1336^b 40ff. den Naturtatsachen den Vorrang vor solch einer allgemeinen Präsumtion gewahrt wissen will — eine Äußerung, der Roscher S. 97 Anm. 152 m. E. nicht völlig gerecht geworden ist. Selbst der von aprioristischen Vorurteilen so viel freiere Theophrast hat sich [aus] dem Banne der Siebenzahl nicht völlig befreit; vgl. de caus. plant. VI 4, 2 (ὁ δὲ ἀριθμὸς ὁ τῶν ἑπτὰ καιριώτατος καὶ φυσικώτατος) [sowie] auch VI 4, 1.

3) [Der Mann von edler Abkunft: II 15. Die Reichen: II 16. Der Inhaber politischer Macht: II 17.]

Zu Buch VI, Kap. 38.

375 1) Mehrere der [in diesem Kapitel] benützten Stellen des II. und III. Buches der Rhetorik sind in meinen Beiträgen zur Kritik und Erklärung griech. Schriftsteller VIII [1905] S. 1—14 kritisch und exegetisch behandelt worden. [Vgl. auch Platon. Aufsätze IV S. 14ff.]

2) [Das Beispiel: II 20. Die Sentenz: II 21.]

376 1) [Enthymeme: II 22. Die Beweisarten: II 23.]

377 1) [Trugenthymeme]: II 24. Agathons Doppelvers (1042^a 10f.), andeutend erwähnt auch Poetik c. 18, 1456^a 24f. [und c. 25.] 1461^b 15 [= Agathon Frg. 9] Nauck² p. 765.

378 1) [„Lösungen und Widerlegungen“: II 25. „Vergrößern und Verkleinern“: II 26.]

379 1) Die Vortragskunst und der szenische Apparat: jene wird Rhet. III 1, 1404^a 16 ἀτεχνότερον genannt, dieser, wie schon erwähnt, Poetik c. 6,

1450^{b} 17 ἀτεχνότατον. [„Diktion": Rhet. III 1. Deutlichkeit und . . . Angemessenheit: III 2. Das Frostige: III 3.] Ein Wort des Redners Alkidamas: 1406^{b} 12f.

2) [Interpunktion und Syntax: III 5. Das Gewicht der Rede: III 6.]

380 1) [Die Angemessenheit des Tones: III 7. Der Rhythmus: III 8.]

2) [Die . . . in Perioden gegliederte Rede: III 9.]

381 1) [Die „artigen und gefeierten Worte": III 10—11.] Ein Vers der Odyssee: Od. XIV 214. Hurtig mit Donnergepolter usw.: Od. XI 598.

Das Herausfinden versteckter Ähnlichkeiten: Rhet. III 11, 1412^{a} 9ff. δεῖ δὲ μεταφέρειν . . . ἀπ' οἰκείων καὶ μὴ φανερῶν οἷον καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ τὸ ὅμοιον καὶ ἐν πολὺ διέχουσι θεωρεῖν εὐστόχου. Ähnlich Poetik c. 22, 1459^{a} 6ff. μόνον γὰρ τοῦτο οὔτε παρ' ἄλλου ἔστι λαβεῖν εὐφυΐας τε σημεῖόν ἐστιν· τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστίν.

Franklins Identifikation der Elektrizität im Gewitter und in einer Elektrisiermaschine, Newtons große Geistestat, das sind zutreffende Exemplifikationen des Erkennens des Ähnlichen ἐν πολὺ διέχουσι. Mit Recht sagt Alexander Bain, The senses and the intellect[3] 490: *The operation of Similarity . . . sets forth the workings of genius.* Von Franklins Leistung bemerkt derselbe p. 521: *Next to the discovery of gravitation, this is perhaps the most remarkable fetch of remote identification in the history of science.* In diesem Zusammenhang behandelt Bain alsbald p. 531ff. den Vergleich bei Dichtern und Rednern, zumal bei Shakespeare, von dem er bemerkt: *He had perhaps the greatest intellectual reach of Similarity . . . that the mind of man ever attained to* (p. 533).

2) [Die verschiedenen Gattungen sprachlicher Darstellung]: Rhet. III 12. — [Bacons Wort: Essay 50 (Of studies).] Die Anspielung auf die Komödie des Anaxandrides, 1413^{b} 25ff., wäre uns kaum verständlich ohne die ergänzende Mitteilung des Athenäos, XIV 614c. Der Vers lautet: τὸ δ' ἀσύμβολον εὗρε γελοῖα λέγειν Ῥαδάμανθυς καὶ Παλαμήδης = Com. Att. Fragm. II 139 Kock. Über Palamedes als Erfinder vgl. Äschylos Fragm. 180 und 182, Sophokles Fragm. 438 und Euripides Fragm. 578 Nauck[2]. — Vergleich der Volksrede mit einer Dekorationsmalerei: 1414^{a} 7ff. ἡ μὲν οὖν δημηγορικὴ λέξις καὶ παντελῶς ἔοικε τῇ σκιαγραφίᾳ [κτἑ. Vgl. Cope-Sandys' Kommentar sowie] meine Bemerkung Beiträge VIII 7. Ich füge eine Parallele aus neuester Zeit hinzu. In einer Reichstagsrede [des Grafen Posadowsky] lesen wir: „Man muß heutzutage, wenn man von der Masse gewählt werden will, mit großen Effekten arbeiten, etwa wie die sezessionistischen Maler auf weit entfernte Menschen wirken wollen" (Neue Freie Presse, 8. 2. 1906 S. 5).

382 1) [Die Hauptteile der Rede: Rhet. III 13.]

383 1) Proömium: III 14.

2) [Die Verdächtigung und deren Abwehr: III 15.] Vers des euripideïschen „Hippolyt" (612): ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος. [Pope: in der Epistel an Dr. Arbuthnot.]

384 1) [Die den erzählenden Teil . . . betreffenden Bemerkungen: Rhet. III 16. Abschnitt über die . . . Beweisführung: III 17.] Die Behandlung . . . der Frage: III 18, 1418^b 39—1419^a 19.

2) [Erwiderung auf ... Fragen: III 18, 1419^a 19—^b 2. Der Gebrauch des Lächerlichen: ebd. 1419^b 2—9.] Das Wort des Gorgias: [FVS. 76 B 12.]

385 1) [Der Epilog: Rhet. III 19.] „Ich habe gesprochen, ihr habt mich gehört" usw.: εἴρηκα, ἀκηκόατε, ἔχετε, κρίνατε. Daß hier wohl-berechnende Absicht waltet, hat auch Spengel am Schluß seines Kommentars anerkannt: „*Incerti oratoris verba, acute ab Aristotele sic fine operis posita ut et de sua arte rhetorica cum caeteris comparanda valerent.*" Nur hätte Spengel an die beabsichtigte Wirkung im Hörsaal und [wie Cope-Sandys auch] an die Parallele mit dem Schluß des logishen Lehrkurses erinnern können (de sophist. elench. c. 33, 184^b 3ff.). Jene Absicht ist um so unverkennbarer, da schon vorher, und zwar kurz vorher, vom Asyndeton und seiner Anwendung die Rede war, Rhet. III 12, 1413^b 19ff. Wie nahe lag es da, der Verwendung dieser Redefigur auch im Epilog zu gedenken, wenn der Autor diese Bemerkung nicht eben um des sie beleuchtenden Beispiels willen dem Schluß des Werkes selbst vorbehalten wollte. Mag unser jetziges III. Buch einmal ein selbständiges Dasein geführt haben, dieser Appell an die Hörer kann nur einem größeren Ganzen gelten, wie es die „Rhetorik" in ihrer Gesamtheit ausmacht, genau so wie das von der eben angeführten Parallele gilt. Man vgl. Diels, der jene ursprüngliche Selbständigkeit des Buches περὶ λέξεως verficht, Über das dritte Buch der aristot. Rhetorik S. 17 Anm. 5: „Nichtsdestoweniger hat Aristoteles gewiß die verschiedenen Teile rhetorischer Disziplin zu einer idealen Einheit zusammengefaßt, wie er Politik und Ethik, die Schriften De anima und Parva naturalia, den Complex der physikalischen" (und desgleichen [fügen wir hinzu] der logischen und biologischen) „Schriften zu größeren Pragmatien zusammengefaßt hat."

386 1) Wir haben ja . . . . die Klage vernommen: Rhet. III 1, 1404^a 2ff. οὐκ ὀρθῶς ἔχοντος, ἀλλ᾽ ὡς ἀναγκαίου τὴν ἐπιμέλειαν ποιητέον κτἑ.

387 1) Man „gebrauche" diesen Kunstgriff, man „wähle" jenen Advokatenkniff: Rhet. I 9, 1367^a 32ff. ληπτέον δὲ καὶ τὰ σύνεγγυς τοῖς ὑπάρχουσιν ὡς ταὐτὰ ὄντα κτἑ. oder 1367^b 24f. διὸ καὶ τὰ συμπτώματα καὶ τὰ ἀπὸ τύχης ὡς ἐν προαιρέσει ληπτέον oder II 23, 1399^b 13 ληπτέον δ᾽ ὁπότερον ἂν ᾖ χρήσιμον und vieles Ähnliche. Wer etwa angesichts solcher Stellen *bona fide* behaupten wollte, es sei Aristoteles nur darum zu tun gewesen, vor derartigen Truganweisungen zu warnen, der müßte die Kunst der Selbsttäuschung bis zu einem erstaunlichen Grade in sich entwickelt haben. — „Das sind die zugleich geschicktesten und ungerechtesten Praktiken": Rhet. III 15, 1416^b 6f. τοιοῦτοι δὲ οἱ τεχνικώτατοι καὶ ἀδικώτατοι.

388 1) Diesen Satz haben wir zum [größten] Teil [dem Schlußabschnitt] unseres Vortrags über „Aristoteles und seine neuentdeckte Schrift vom Staatswesen der Athener" entlehnt (Essays und Erinnerungen S. 175).

Zu Buch VI, Kap. 39.

2) Theophrasts Werke hat nach J. G. Schneider (5 Bände, Leipzig 1818—1821) Fr. Wimmer (3 Bände, Leipzig, Teubner, 1854—1862) herausgegeben. Für eine Erneuerung der Fragmentsammlung (Wimmers Band III) hatte H. Usener weitreichende Vorbereitungen getroffen. Über Theophrast handelt Laërtius Diogenes V c. 2. Das Geburts- und [das] Todesjahr sind genauer präzisiert durch die Untersuchung Belochs, Griechische Geschichte III 2, 469 [= [2] IV 2, 559.] Danach fällt sein Tod 288/7 oder 287/6, die Geburt 372/1 oder 371/0 v. Chr. G. — Daß er Aristoteles nach Mazedonien gefolgt ist, erhellt mit Wahrscheinlichkeit aus dem Besitz eines Grundstücks in Stageira (vgl. sein Testament bei Laërt. Diog. V 52) und aus seiner Freundschaft mit Kallisthenes (Cicero Tusc. III 21). — „Einen Mann der Schule“: Laërt. Diog. V 37 σχολαστικὸν ⟨αὐτὸν⟩ ὠνόμακε. — Demetrios von Phaleron: über diesen handelt Laërt. Diog. V c. 5. Man vergleiche vor allem Beloch, Gr. Gesch. III 1, 151 ff. [= [2] IV 1, 147 ff.], ferner den Artikel [Martinis] bei Pauly-Wissowa s. v. Einige kritische Bemerkungen [zu letzterem] mögen hier Platz finden. Das unter [Demetrios'] Werken angeführte ὑπὲρ τῆς πολιτείας α' war sicherlich nicht „eine Empfehlung der aristotelischen Politeia κατ' ἐξοχήν“. Es gilt mir als identisch mit dem [bei Laërt. Diog. V 81] unmittelbar daneben stehenden περὶ τῆς δεκαετίας α', nämlich, worauf ὑπέρ hinweist, als eine Verteidigung seiner 10 jährigen Regentschaft. Die Zweifel, die [Martini] gegen des Demetrios Tätigkeit als „Historiker des Orients“ äußert, entbehren, denke ich, der Begründung. Warum sollen wir sogleich einen „Irrtum des gelehrten Kirchenvaters“ Tertullian [Apol. 19, 6] voraussetzen? Hat doch Demetrios viele Jahre in Ägypten geweilt; war doch das Interesse seiner Zeit- und Schulgenossen, eines Theophrast und Eudem, sehr intensiv auf Religions- und Kulturgeschichte auch fremder Völker gerichtet. Sogleich darauf wird auch eine Angabe des Josephus contra Apionem I 218 (= VI 223, 13 Naber), worin unser Demetrios als ein Gewährsmann über jüdische Dinge genannt wird, als „Verwechslung“ bezeichnet. Da erinnere ich denn auch daran, daß Demetrios nach dem Zeugnis des Laërtius Diogenes einer der allerfruchtbarsten Schriftsteller seiner Zeit war. [Dieser nennt (V 80) unter seinen] Schriften in erster Reihe „historische“, deren Aufzählung eine offenbar sehr unvollständige ist.

389 1) Hagnonides: Freund und Verteidiger des Demosthenes in der harpalischen Sache, nach dem Ende des lamischen Kriegs von Antipater in den Peloponnes verwiesen (Grote XII 437 f.), später nach Athen zurückgekehrt und Ankläger des Phokion, war er bei seiner Klage [gegen] Theophrast [Laërt. Diog. V 37] sicherlich gleichfalls von politischen Beweggründen geleitet. — Gesetz des Sophokles: Laërt. Diog. V 38, Athenäos XIII 610e/f und Oratores Attici II 341, wo jedoch [auch das bei] Athenäos XI 509b [über Chäron von Pellene Gesagte] dem Bruchstück [1] der Rede des Demochares [gegen Philon] beizufügen ist. Meine Auffassung der Wirkung des Gesetzes stimmt mit derjenigen Grotes (XII 512) überein. Die Übertreibung des Athenäos [610e] (Σοφοκλῆς . . . ἐξήλασε πάντας φιλοσόφους) widerstreitet dem Wortlaut des Gesetzes. Das Verlassen Athens war ein „*spirited protest against authori-*

tative restriction on the liberty of philosophy and teaching" (Grote). Anders freilich noch in jüngster Zeit Beloch (Gr. Gesch. IV 1, 432) [= ² IV 1, 423]: „Theophrastos sah sich denn auch gezwungen, die Stadt zu verlassen." Nicht Theophrast allein, sondern er καὶ πάντες οἱ λοιποὶ φιλόσοφοι verließen die Stadt (Laërt. Diog. V 38), und von einem Zwang kann keine Rede sein. Da ich eben dabei bin, die treffliche Darstellung Belochs zu kritisieren, so sei auch noch einmal (vgl. II ⁴ 556) [Anm. 1 zu S. 215] gegen die jetzt weitverbreitete und [von Beloch] III 1, 433 [= ² IV 1, 423f.] wiederholte Annahme Verwahrung eingelegt, daß die peripatetische Schule durch Theophrast eine „juristische Persönlichkeit" geworden sei. Man vgl., was ich Platonische Aufsätze II 9f. dagegen vorgebracht habe. Auch für die mit [jener Annahme] eng zusammenhängende Meinung, die Philosophenschulen seien Kultvereine (θίασοι), „zum Kultus der Musen organisiert", gewesen, kann ich keinerlei Anhaltspunkte entdecken. Musenopfer und Musenfeste waren den Philosophenschulen mit den Kinderschulen gemein (vgl. Theophrast, Charaktere XXII); sie spielen in all diesen Schulen dieselbe Rolle wie der Hermeskult in den Gymnasien (vgl. Platons Lysis) [206d und 223b]. Gegen jene Identifikation spricht entscheidend der Umstand, daß die Kultgemeinschaften „*étaient considérées comme des personnes civiles, pouvant posséder, vendre, acheter en leur propre nom*" ((P. Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs p. 48), während in den Philosophen-Testamenten jenes Zeitalters nur von persönlicher Vererbung [der Lehranstalt] mit der [für die Erben] daran geknüpften moralischen Verpflichtung die Rede ist, die „Mit-Philosophierenden" an der Nutznießung [der Anstalt] teilnehmen zu lassen. Vgl. meinen oben angeführten Aufsatz S. 3. Auch Wendungen wie καταλείπω δὲ τὴν μὲν διατριβὴν Λύκωνι (in Stratons Testament, Laërt. Diog. V 62) sprechen für alles andere eher als für den Bestand eines Philosophenvereins [mit] juristischer Persönlichkeit. Das haben auch Rechtsgelehrte, die sich mit dem Gegenstand beschäftigt haben, wie Bruns und Dareste, klar erkannt und unzweideutig ausgesprochen (vgl. [Plat. Aufsätze] II 10).

391 1) [„Meinungen der Physiker":] über Theophrasts Schriftstellerei im allgemeinen vgl. Useners gediegene Arbeit „Analecta Theophrastea" Leipzig 1850 [= Kl. Schriften I 50ff.]. [Von den] Überresten der Φυσικῶν δόξαι handelt er ebd. p. 25ff. [= I 71ff.] Aufs gründlichste und eingehendste wurden diese von Diels in seinen Doxographi [vgl. I⁴ 433f.] verwertet. [Kritische Ausgabe ebd. p. 475ff.] Das Verhältnis der hierhergehörigen Monographien [Theophrasts] zu [jenem] Hauptwerk erörtert ohne sicheres Ergebnis Brandis, Handbuch d. Gesch. d. griech.-röm. Philosophie III 1, 291f. Nebenbei bemerkt hat Brandis ebd. die Lehren Theophrasts ungemein sorgfältig besprochen. [„Über die Sinneswahrnehmung": Frg. 1 Wimmer = Dox. Gr. p. 499ff. Diels.]

392 1) „Jeder von beiden gelangt zu Ergebnissen" usw. (ὥστε δόξειεν ἂν ἑκάτερος ἐναντίως τῇ ὑποθέσει λέγειν): in περὶ αἰσθήσεως bei Diels, Doxographi p. 516, 21 [= FVS. 55 A 135, § 60f.]

2) Gegen Platons „unwahre Lüste": vgl. [Theophrasts] Bruchstück 85

bei Wimmer III 184. Diese Polemik muß wohl den Inhalt der Monographie περὶ ψευδοῦς ἡδονῆς (bei Usener p. 8) [= Kl. Schriften I 56, 10] gebildet haben.

3) Aristotelische Gedanken, ja ... Sätze und Wendungen ...: so in der Einleitung von de causis plantarum I 1 ἡ γὰρ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην, verglichen mit Aristoteles de coelo I 4 Ende oder II 11, 291[b] 13f. Desgleichen im metaphysischen Bruchstück p. 308 Brandis = [Frg. XII § 2 Wimmer =] p. IV [a] 13 Usener (Bonner Winterprogramm 1890/91): εὐλογώτερον δ' οὖν εἶναί τινα συναφὴν καὶ μὴ ἐπεισοδιῶδες τὸ πᾶν, verglichen mit Metaphysik XIV 3, 1090[b] 19f. oder XII 10, 1076[a] 1. Wer, der nicht mit Aristoteles eng vertraut ist, könnte eine Anspielung verstehen, wie sie sogleich dort [§ 5] p. V[a] 2 Usener begegnet in den Worten: τοιαύτη δ' ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις. Das zielt auf den ersten Beweger, nach Metaphysik XII 7, 1072[a] 26f.: τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα, und ebd. 1072[b] 3: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον. — [Einwürfe gegen die] Lehre vom Nūs: [vgl. Anm. 1 zu S. 164]. In Frg. 53 W. = Simplicius Physik p. 964, 30ff. Diels [ist kein] Zweifel an der vom Körper gänzlich unabhängigen Tätigkeit des Geistes ausgesprochen. Theophrast unterscheidet dort die Affekte und Begierden als körperliche Bewegungen von den κρίσεις καὶ θεωρίαι, die man nicht auf etwas anderes zurückführen kann, deren Anfang, Verlauf und Ende vielmehr ganz und gar seelisch sind. Hieran schließen sich die Worte: εἰ δὲ δὴ καὶ ὁ νοῦς κρεῖττόν τι μέρος καὶ θειότερον, ἅ τε δὴ ἔξωθεν ἐπεισιὼν καὶ παντέλειος. Das adversative δέ ist hier so wenig am Platze, daß man es entweder tilgen oder mit Diels durch γε ersetzen muß. Das ἔξωθεν hingegen wird präzisiert durch das Fragment bei Themistios de anima p. 107, 35ff. Heinze: ἀλλὰ τὸ ἔξωθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπαραλαμβανόμενον θετέον κτἑ. Überliefert ist hier συμπεριλαμβάνον, woraus Brandis [Handbuch III 1] 289 συμπεριλαμβανόμενον gemacht hat. Ich halte nur συμπαραλαμβανόμενον für sinngemäß. Die Empfängnis heißt σύλληψις; da es sich hier aber um die Mitübernahme handelt, so ist das Kompositum wohl an seinem Platze. Aristoteles ließ den Nūs, man weiß nicht recht, bei welchem Anlaß, in den Embryo eingehen; Theophrast hält es für glaubhafter, daß auch dieses Element mit der väterlichen γονή aufgenommen wird. Bei Themistios heißt es p. 108, 17f.: καὶ προϊών φησι τὰς μὲν αἰσθήσεις οὐκ ἄνευ σώματος, τὸν δὲ νοῦν χωριστόν. An der Selbständigkeit des Nūs hat also Theophrast nicht gezweifelt; wohl aber sträubt er sich dagegen, ihn als eine äußere Zutat anzusehen; an die Stelle [dieser] mechanischen Vorstellung wollte er eine organische setzen, wie denn auch [kurz vorher (p. 107, 32)] der Ausdruck συμφυής begegnet. Hauptquelle für Theophrasts Psychologie [ist neben dem] großen Fragment περὶ αἰσθήσεως [vgl. Anm. 1 zu S. 391] Priscians Μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθήσεως καὶ φαντασίας, III 232ff. und 261ff. Wimmer [neu herausgegeben von Bywater im Supplementum Aristotelicum I 2, p. 1—37.] — Schwierigkeiten in betreff der Weltbewegung: vgl. das metaphysische Bruchstück [§ 7—11] p. V[a] 14ff. Usener. — Bedenken gegen die teleologische Grundlehre: ebd. [§ 28—32] p. Xf. Vgl. zur Stelle auch Usener im Rhein. Mus. XVI 278ff. [= Kl. Schriften I 108ff.]. Übrigens war Usener, da er als 26jähriger diesen Aufsatz schrieb, mit peripatetischem Sprachgebrauch noch

nicht so genau vertraut wie später. Sonst hätte er die Worte ἐν ὕλης εἴδει nicht mit „gleichsam Gattungen der Materie“ übersetzt (S. 280 Z. 4), da diese Wortverbindung bei Aristoteles nichts anderes als „stofflich“ oder „materiell“ bedeutet. Vgl. Metaphysik I 3, 983ᵇ 6ff. (die Mehrzahl der frühesten Philosophen habe nur nach den stofflichen Ursachen geforscht): τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων.

394 1) Über Theophrasts Neuerungen in der Logik vgl. Prantl, Geschichte der Logik I[1] 347—400. Prantl zählt 24 logische Schriften auf, darunter freilich einige, die „wohl ebensowohl logischen als rhetorischen Inhalts“ waren (S. 350 Anm. 6). Da sind wohl einige Abzüge vonnöten. Die Schrift περὶ προθέσεως καὶ διηγήματος war gewiß lediglich rhetorischen Inhalts; vgl. Aristoteles Rhet. III 13, 1414ᵇ 7—9 und III 16, 1416ᵇ 16ff. Der moderne Spezialkenner, dessen Urteil ich anführe, ist H. Maier, Die Syllogistik des Aristoteles II 1, 213. [Ebd. S. 206—217 Theophrasts Lehre von den Möglichkeitsschlüssen sowie von der „Möglichkeitsumkehrung“.]

2) [Büchlein über das Feuer: Frg. 3 W., besonders herausgegeben von Gercke (Osterprogramm der Univ. Greifswald 1896). Vgl. insbes. § 1—9. Der Stagirit selbst:] de gen. an. III 11, 761ᵇ 18ff.

3) Die . . . Lehre von der Ewigkeit . . . der Welt: [unsere] Quelle [bilden die Kapitel 23—27 = § 117—149 von] Philons Schrift περὶ ἀφθαρσίας κόσμου [abgedruckt bei] Diels, Doxogr. p. 486ff., [c. 23—24 auch] bei Wimmer III 168ff. Daß sich diese Beweisreihe gegen Zenon richtet, hat Zeller, Hermes XI 422ff., mit geringerer Zuversicht XV 137ff. behauptet. Die Ausführung scheint uns in überarbeiteter Gestalt vorzuliegen, hauptsächlich weil die gezierte und gekünstelte Ausdrucksweise von der sonstigen Schlichtheit Theophrasts erheblich abweicht (vgl. Diels, Doxogr. Prolegomena p. 106ff.). Diese Echtheitsfrage hat v. Arnim wiederholt [zuerst Philol. Untersuchungen XI 41ff.], zuletzt in den Jahrbüchern f. klass. Philologie 1893 S. 449ff. behandelt. Ich vermag ihm nicht durchaus beizupflichten. Er premiert in einer Weise, die mir unzulässig scheint, einzelne Ausdrücke wie ἀπάτη und ἀπατηθῆναι. Der „im ersten Argument vorliegende Gedanke, daß der Fortbestand der Erde, trotz sichtbarer unaufhörlicher Arbeit sie zerstörender Kräfte, nicht erklärlich sein würde, wenn sie von Ewigkeit her bestanden hätte“ (S. 451) — das ist m. E. ein ganz naheliegender und nichts weniger als „gekünstelter Gedanke“. Nehmen wir das Wirken einer Kraft wahr, der keinerlei Gegenkraft widerstrebt und die trotzdem ihr Ziel noch nicht erreicht hat, so drängt sich jedem Physiker oder Philosophen zuallererst der Schluß auf: die Wirksamkeit dieser Kraft muß einen zeitlichen Anfang gehabt haben; denn wirkte sie von Ewigkeit her, so hätte sie längst ihr Ziel erreicht. — Noch auf eins ist der Leser aufmerksam zu machen. Die [von Theophrast bekämpften] Gegner der Anfangslosigkeit und Unzerstörbarkeit der Welt sind keineswegs Vertreter einer Weltschöpfungs-Theorie. Was sie anfechten, ist nicht der ewige Bestand des Welt-Materials, sondern [jener] seiner gegenwärtigen Form. [Was sie beweisen wollen, ist] die periodisch erfolgende Verfeuerung [des All], die heraklitische, von den Stoikern übernommene ἐκπύρωσις.

395 1) [Theophrasts Widerlegung der gegnerischen Beweisgründe: Philo de aetern. mundi c. 25—27 = § 132—149.]

2) [Spezialuntersuchungen: die folgenden Titel nach dem Schriftenverzeichnis bei Laërt. Diog. V 42—50, her. v. Usener, Kl. Schriften I 52ff.]. Die Namen der ganz oder teilweise erhaltenen Stücke [Frg. II—XI Wimmer] haben wir durch den Druck hervorgehoben. Über das Meer: das wahrscheinlich einzige Fragment (XXXIX Wimmer) bezieht sich auf die Entstehung des Meeres. Vgl. Hugo Berger, Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen ^{2} 383.

Zu Buch VI, Kap. 40.

396 1) Theophrasts zwei botanische Werke, περὶ φυτῶν ἱστορία und περὶ φυτῶν αἰτίαι, nehmen die ersten zwei Bände der Wimmerschen Ausgabe ein. Daß das beschreibende oder systematische Werk dem erklärenden oder physiologischen vorangegangen ist — dieses naturgemäße Verhältnis wird von Theophrast selbst ausdrücklich bezeugt im ersten Satze des zweiten Werkes mit den Worten: ἐν ταῖς ἱστορίαις εἴρηται πρότερον. Ein dringendes Desiderat wäre eine neue Bearbeitung [beider] Werke mit Kommentar und deutscher Übersetzung. Eine Übersetzung mit Erläuterungen hatte [einst, Altona] 1822, von der historia plantarum Curt Sprengel veröffentlicht; de causis plantarum ist unseres Wissens niemals [in eine lebende Sprache] übersetzt worden.

Über den (weitaus überwiegend physiologischen) Inhalt des verlorenen echten Pflanzenwerks des Aristoteles (περὶ φυτῶν αβ) orientieren uns einigermaßen die Vor- und Rückverweisungen des Stagiriten selbst, gesammelt von Bonitz im Index Aristotelicus 104^{b} 38ff. Besprochen wurden diese Stellen von Ernst Meyer, Geschichte der Botanik I 88ff., desgleichen von Zeller II 2^{3} 509ff. [Vgl. zum Folgenden insbesondere de iuv. 2, 468^{a} 29ff. und de part. an. II 10, 655^{b} 32ff. (Fehlen strengerer Einheit), dann Phys. II 8, 199^{b} 9f. (καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, ἧττον δὲ διήρθρωται) und de gen. an. I 1, 715^{b} 25ff. (Urzeugung).]

397 1) Von der Abfassungszeit der zwei botanischen Werke hat Oskar Kirchner in seinem wertvollen Aufsatz: „Die botanischen Schriften des Theophrast" (Jahrb. f. klass. Philologie, Suppl.-Bd. VII 451—539) in gründlicher Weise gehandelt. Er verweist S. 475 auf hist. pl. V 8, 1 und IV 3, 2. Demetrios, der [nach der ersten dieser Stellen] auf Kypros Schiffe bauen ließ, war allerdings nicht „Demetrius von Phalerus" (*sic*), sondern Demetrios Poliorketes. Allein trotz dieses Versehens bleibt die chronologische Folgerung aufrecht. Nach der Schlacht bei dem kyprischen Salamis ward die Insel von Demetrios in Besitz genommen. Jene Schlacht fand im Jahre 306 statt. Desgleichen fällt der an der zweiten Stelle erwähnte Zug des Ophellas nach Karthago in den Herbst 309 (vgl. Beloch Gr. Gesch. III 1, 200) [= ^{2} IV 1, 193f.] — De causis pl. mehr durch die Stellung als durch die Lösung der Probleme bemerkenswert: [vgl.] Ernst Meyer I 167 „Es sei mir daher erlaubt . . . . mich vorzugsweise an die erklärten Erscheinungen zu halten und deren Erklärungen zu übergehen." — Vorläufer: auch darüber

vgl. die Zusammenstellung von Kirchner S. 499ff. Auch ganz eigentliche Botaniker: dafür spricht entscheidend hist. pl. I 8, 3 (über Anordnung der Knospen), wo die Worte δι' ὃ καὶ ταξιόζωτα ταῦτα καλοῦσιν doch nur auf beschreibende und zugleich generalisierende Pflanzenkenner zielen können. Daß ein solcher auch Menestor war, scheint mir aus hist. pl. I 2, 3 [= FVS. 22, 2] ὃ δὴ καλοῦσί τινες ἁπλῶς ἐν ἅπασιν ὀπόν, ὥσπερ καὶ Μενέστωρ zu erhellen, während die [übrigen], von Kirchner S. 505—507 angeführten Stellen [= FVS. 22, 3—7] insgesamt zu dieser Annahme stimmen. Kirchner widerspricht sich selbst, indem er S. 507 schreibt: „Nehmen wir an, daß er ein Ackerbauschriftsteller war, so wird man aus den Zitaten Theophrasts folgern dürfen, daß er sich mehr mit dem Leben und der Beschaffenheit der Pflanzen im allgemeinen beschäftigt habe." Vgl. jetzt auch Capelle, Philologus 69, 277ff. [und Diels, der zu FVS. 22 Menestor geradezu den „Vater der Botanik" nennt.] Somit geht in der Leugnung eigentlich wissenschaftlicher Vorgänger Theophrasts sicherlich allzuweit Ferd. Cohn, Die Pflanze I² 4f. Ein von Kirchner nicht genannter Vorläufer Theophrasts war sicherlich der berühmte Arzt Diokles von Karystos (erstes Drittel des 4. Jahrhunderts). Freilich [lesen wir seinen Namen bei] Theophrast nur einmal, und zwar in dem Bruchstück der Schrift „über die Steine" [Frg. II § 28 =] (III 40 Wimmer). Allein benützt hat er ihn reichlich, wie Wellmann in dem Aufsatz „Das älteste Kräuterbuch der Griechen" (Festgabe für Franz Susemihl) eingehend dartut. Leistungen des wissenschaftlichen Stabes Alexanders: hierüber vgl. Hugo Bretzls ausgezeichnetes, auf ungewöhnliche Verbindung botanischen und historisch-philologischen Wissens gegründetes Buch „Botanische Forschungen des Alexanderzuges" (XII und 412 S., Leipzig 1903). (Hauptstellen: Strabo II [1, 6, p.] 69; XV [1, 2, p.] 685; [1, 18, p.] 692; [1, 21, p.] 694.) [Das] Folgende [nach] Bretzl S. 158ff. [und] 115. [Androsthenes von Thasos: Theophrast, hist. pl. IV 7, 7f., vgl. de causis pl. II 5, 5 und Strabo XVI 3, 4, p. 766.]

398 1) [Das Folgende nach Bretzl] S. 192f. [und] 88.

2) [„Wissenschaftliche Erschließung Theophrasts": Bretzl S. 318.] Theophrast [über] Klassifikation: vgl. hist. pl. I 3. Die Hauptstelle ebd. I 3, 5: διὰ δὴ ταῦτα ὥσπερ λέγομεν οὐκ ἀκριβολογητέον ὅρῳ, ἀλλὰ τῷ τύπῳ ληπτέον τοὺς ἀφορισμούς. Auch vorher I 3, 2: δεῖ δὲ τοὺς ὅρους οὕτως ἀποδέχεσθαι καὶ λαμβάνειν ὡς τύπῳ καὶ ἐπὶ τὸ πᾶν λεγομένους. — Wie sehr klimatische Einflüsse die Organismen verändern usw. samt den Beispielen: ebd. I 3, 5f. Zu dem Beispiel der Malvenart, die zu einer baumartigen Pflanze wird (οἷον μαλάχη τε εἰς ὕψος ἀναγομένη καὶ ἀποδενδρουμένη, I 3, 2) vgl. F. Cohn, Die Pflanze I² 403f.: „Der Familienkreis der Malven, bei uns durch bescheidene Unkräuter vertreten, erscheint schon am Mittelmeer in stattlichen Gebüschen, . . . in der heißen Zone entwickelt er sich zu Riesenbäumen . . .".

399 1) Die Stelle über die Sinneswahrnehmung: de causis pl. II 4, 8 ἀλλ' ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα τὸ ἀκριβὲς μᾶλλον αἰσθητικῆς δεῖται συνέσεως, λόγῳ δ' οὐκ εὐμαρὲς ἀφορίσαι.

400 1) Man soll Ähnlichkeiten . . . nicht erzwingen wollen: hist. pl. I 1, 4 ὅσα γὰρ μὴ οἷόν τε ἀφομοιοῦν, περίεργον τὸ γλίχεσθαι πάντως, ἵνα μὴ καὶ τὴν οἰκείαν ἀποβάλλωμεν θεωρίαν. — Vergleich . . . der Wurzel mit dem Verdauungstrakt: de causis pl. VI 11, 5.

2) Kurt Sprengel: angeführt von Ernst Meyer I 165. Beschreibung des Bananenblattes: Bretzl S. 196 [unter Kontaminierung verschiedener Einzelbemerkungen aus hist. pl. IV 4, 4—5. Besser wäre hier vielleicht „die meisterhafte Schilderung" des Banyanbaumes (ebd. IV 4, 4) zu nennen gewesen, welche Bretzl S. 192 „die Perle aller Diagnosen" nennt, „die wir aus der Griechenzeit für eine Pflanze haben".] Link und Robert Brown [betrifft ἄνθεμον, hist. pl. VII 14, 2]: Ernst Meyer I 166. Rhizom, Zwiebel, Knolle usw. [hist. pl. I 6]: Bretzl S. 163. Harpalos' Akklimatisationsversuche: hist. pl. IV 4, 1. Darüber Bretzl S. 234ff. Eine interessante Parallele, welche die Vorliebe der Perser für derartige Versuche bekundet, bietet das Schreiben Darius I. an den Satrapen Gadatas (Bulletin de corresp. hellén. XIII 529ff. mit kritischem Nachtrag XIV 646ff.; Dittenberger, Sylloge Inscr. Graec.[2] no. 2) [= [3] no. 22].

401 1) Die Urzeugung: vgl. hist. pl. II 1, 1; III 1, 4—6; VII 7, 3; de causis pl. I 5; IV 4, 11; V 4, 6.

402 1) *Mimosa asperata*: vgl. Bretzl S. 127f. auf Grund von hist. pl. IV 2, 11; *Tamarindus indica*: ebd. S. 121ff. [und] 153ff. auf Grund von hist. pl. IV 7, 8 und de causis pl. II 19, 1 (Pflanzenschlaf). Ganz ähnlich über diesen F. Cohn, Die Pflanze I[2] 257. Heliotropische Bewegungen: vgl. F. Cohn I[2] 261ff. und de causis pl. II 19, 5. Zum Folgenden [vgl.] II 19, 4. Ebd. begegnet auch das Wort „Empfindung": ἡ δὲ αἴσθησις οὕτως ὀξεῖα γινομένη κτἑ. „Über Reizbarkeit und Sinnesleben der Pflanzen": dies der Titel eines Vortrags von G. Haberlandt, gehalten in der feierlichen Sitzung der [Wiener] Akademie der Wissenschaften, 30. Mai 1908. Vgl. desselben Autors Aufsatz „Über Bewegung und Empfindung im Pflanzenreich" in Rivista di Scienza III 290—300.

403 1) Albertus Magnus besitzt von Theophrast nur mittelbare Kenntnis: vgl. de vegetabilibus II 1, 1, 15 (p. 109 Jessen): *Dicunt autem, Plinium apud Latinos et Theophrastum apud Graecos hanc tenuisse sententiam.* Andrea Cesalpini: de plantis libri XVI, Florenz 1583. Das Werk beginnt [I 1] mit einem Satze über die θρεπτικὴ ψυχή (*illud solum genus animae quo alantur, crescant et gignant sibi similia*), die allein den Pflanzen zukomme. Hier spricht er also ganz und gar wie ein Aristoteliker. Von seinem kritischen und exegetischen Bemühen mögen hier einige Proben stehen. X 46, p. 429 heißt es von einem theophrastischen Satze (gemeint ist hist. pl. IX 18, 3): *Multis mendis scatet et corrigendus est hoc modo.* Schneider nennt die Stelle *scripturam vexatissimam et aperte mendosam* (Theophrasti opera III 817). Er führt unter anderen Restitutionsversuchen auch jenen Cesalpinis an, hofft auf handschriftliche Hilfe und beruhigt sich schließlich bei einer Konjektur des Botanikers H. F. Link. Der Wahrheit näher als seine Vorgänger kommt Cesalpini jedenfalls II 3 p. 36. Man hatte hist. pl. III 10, 1 φύλλον δισχιδές

gelesen und das letzte Wort mit *bifidum* übersetzt. Cesalpini gibt die Worte durch *folium difficile ad findendum* wieder. Damit nähert er sich jedenfalls der jetzt angenommenen, offenbar richtigen Schreibung φύλλον δ' ἀσχιδές. Genau genommen würde [seine] Wiedergabe ein δυσσχιδές [voraussetzen]. Vielleicht hat er dies im Sinne gehabt. Aber die Adversativ-Partikel wird vom Zusammenhang erfordert. „Über Belutschistan . . . ." [usw.]: Bretzl S. 250.

Zu Buch VI, Kap. 41.

404 1) [Die antiken Verzeichnisse: Laërt. Diog. V 47—48. Casaubonus: im 2. Satze der Prolegomena zu seinem Kommentar (zuerst Lyon 1592) *auctorem esse vere aureoli libelli istius Theophrastum Eresium . . . verum censeo.*] Carl Gottlieb Sonntag: Dissertatio in prooemium Characterum Theophrasti, Leipzig 1787. Die Definition der Ironie echtes aristotelisches .... Gut: Nik. Eth. II 7 (1108a 20ff.), IV 13 (1127a 20ff.), ebenso Eudem. Eth. III 7 (1233b 39f.) und Magna Moralia I 33 (1193a 29ff.). — Erweiternde Zusätze am Schlusse der Charakterbilder: diese *clausulae* finden sich in den Kapiteln I, III, VI, VIII, XXVIII und XXIX; vgl. [über ihre bisherige Beurteilung] meine sogleich zu nennende Abhandlung; über die Zusätze eines [Spätlings] vgl. H. Diels, Theophrastea, Berlin 1883, sowie die von diesem Gelehrten jüngst (1909) in der Serie der Clarendon Press (Oxford) veröffentlichte mustergültige Ausgabe der „Charaktere" [p. VIf.]

407 1) Charakterismen . . . . des Ariston von Keos: vgl. H. Sauppe, Philodemi de vitiis liber decimus, Leipzig 1853 (auf Grund von Voll. Hercul. Coll. prior III). Auch J. L. Ussing, Theophrasti Characteres et Philodemi de vitiis liber X., Kopenhagen 1868. [Philodemi περὶ κακιῶν liber decimus, jetzt herausgegeben in der Bibliotheca Teubneriana von Chr. Jensen, 1911. Die entscheidenden Anführungen aus Ariston dort p. 29ff. = Col. XVI 33ff. Vgl. dazu Jensen, Ariston von Keos bei Philodem, Hermes 46, 393ff.] Des Verf.s hier erwähnte Abhandlung „Über die Charaktere Theophrasts" ist in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, Philos. histor. Klasse, als Nr. X des 117. Bandes 1888 veröffentlicht worden. Ernstlich bekämpft ward die Exzerpten-Theorie vorher von Friedrich Ast, Theophrasti Characteres, Leipzig 1816, und von R. C. Jebb, The Characters of Theophrastus, London und Cambridge 1870 [neu herausgegeben von Sandys, London 1909]. Ihr letzter Vertreter war Eugen Petersen, Theophrasti Characteres, Leipzig 1859, p. 87f. Auf die formale Übereinstimmung der Charakterismen Aristons mit jenen Theophrasts haben zuerst aufmerksam gemacht Sauppe p. 6 und Petersen p. 89.

2) Eine Ausnahme bestätigt die Regel: vgl. die überaus gelehrte Ausgabe „Theophrasts Charaktere [herausgegeben, erklärt und übersetzt von der Philologischen Gesellschaft zu] Leipzig" (1897) S. 51 „Zu beachten ist in hm (dem VI. Kapitel) die Häufung der Einleitungsformeln: τοιοῦτος οἷος, ἀμέλει δυνατός, δεινός, καὶ τούτων ἂν εἶναι δόξειε, ἱκανός, οὐκ ἀποδοκιμάζειν δέ".

408 1 [Der „ewige Jüngling" und der „Neuigkeitskrämer": Char. XXVII (ὁ ὀψιμαθής) und VIII (ὁ λογοποιῶν)]. Hieronymus: adversus

Jovinianum I 47 = II 313 Vallarsi. Athenäos: X 435e; vgl. [auch] VI 249ff. [und] G. Heylbuts Dissertation De Theophrasti libris περὶ φιλίας, Bonn 1876 [p. 28ff. Diese] Mitteilungen gehen auf Theophrasts auch im antiken Schriftenverzeichnis [Laërt. Diog. V 47] erwähntes Buch περὶ κολακείας zurück, [das] Athenäos VI 254d [= Frg. 83 Wimmer] anführt. Es muß mindestens teilweise historischen oder anekdotischen Inhalts gewesen sein. Das Bild des Feinschmeckers: nach Hermippos bei Athenäos I 21a, wo auch Theophrasts wohlgepflegte Erscheinung, sein elegantes Auftreten im Hörsaal erwähnt wird. Kein Übermensch oder Halbgott: gar bezeichnend ist der Eindruck, den Arkesilaos empfing, als er aus der Schule Theophrasts in jene des Polemon (vgl. S. 11ff.) übertrat (ἔφη δὲ Ἀρκεσίλαος ὅτι αὐτῷ παρὰ Θεοφράστου μετελθόντι φανείησαν οἱ περὶ τὸν Πολέμωνα θεοί τινες ἢ λείψανα τῶν ἀρχαίων ἐκείνων καὶ ἐκ τοῦ χρυσοῦ γένους διαπεπλασμένων ἀνθρώπων, Index Academicorum col. XV 3ff., p. 55f. Mekler; verkürzt [bei] Laërt. Diog. IV 22.)

409 1) Der [Inopportune] heißt im Original ἄκαιρος (Char. XII).

2) Der Eitle: [ὁ] μικροφιλότιμος, [Char.] XXI. „Ein Sproß Melites": κλάδος Μελιταῖος. Diejenigen, die, wie die Leipziger Herausgeber, in κλάδος den Eigennamen des Hundes erblicken zu müssen glaubten, haben übersehen, daß die sinnverwandten Wörter ἔρνος [und] θάλος [sowie] κλάδος selbst in ähnlicher Verwendung in Grabinschriften erscheinen. Vgl. das Wörterverzeichnis in Kaibels Epigrammata Graeca. Diese Anwendung des poetischen Ausdrucks soll eben den Eitlen oder, dürfen wir sagen, den „Schmock" kennzeichnen. Vgl. [Jebb-Sandys p. 68 sowie] auch die Abbildung eines Melitäer-Hündchens mit der Beischrift Μελιταίη im Bulletino dell'Istituto 1851 p. 55 und 58 (wiederabgebildet in O. Kellers Abhandlung über Hunderassen im Altertum, Österr. Jahreshefte VIII 243), ferner über die melitäischen Spitzhündchen Helbig, Untersuchungen über die Campanische Wandmalerei S. 232.

410 1) Der [ewig] Unzufriedene (μεμψίμοιρος) bildet den Gegenstand des XVII. Charakterbildes.

2) Der Prahler: Char. XXIII.

411 1) Eduard Zeller: II 2³ 855. Daß er durch meine oben erwähnte Abhandlung bekehrt ward, ersehe ich mit Vergnügen aus seiner Äußerung im Archiv für Geschichte der Philosophie III 317: „Die herrschende Annahme, daß sie (die „Charaktere") ein bloßer Auszug aus einer oder mehreren theophrastischen Schriften seien, wird von G. in überzeugender Weise bekämpft." — Labruyère: Les Charactères III [Discours sur Théophraste, Absatz 10.] — Die Frage nach der Abfassungszeit der „Charaktere" hat keine unbestrittene Beantwortung gefunden (vgl. Cichorius in der Leipziger Ausgabe S. LVIIff. und Franz Rühl im Rhein. Mus. 1898 S. 324ff.). Mit Recht hat der zuletzt genannte Gelehrte bemerkt, daß „die Abfassung der einzelnen Charakteristiken sehr verschiedenen Zeiten angehören" kann und somit die Frage selbst schwerlich richtig gestellt ist.

Zu Buch VI, Kap. 42.

412 1) Lykon: Rutilius Lupus de figuris II 7 [Rhetores Latini minores I 16f. Halm.] Satyros: [Frg. 20 Müller = Fragmenta Historicorum Graecorum III 164.]

2) „Über Sitten" usw.: περὶ ἠθῶν und περὶ βίων. So benannte Werke gab es [außer von Theophrast (nach Laërt. Diog. V 42 und] Athenäos XV 673e f. auch von Klearch (vgl. Weber, De Clearchi Solensis vita et operibus, Breslau 1880, p. 17; die Bruchstücke bei C. Müller, FHG. II p. 302ff.) und von Herakleides (Laërt. Diog. V 87) [= Frg. 66 Voss] gleichwie von Straton (vgl. Laërt. Diog. V 59). Des Epikureers Zenon περὶ ἠθῶν καὶ βίων: [aus dem Abschnitt] περὶ παρρησίας [ein Auszug] erhalten Voll. Hercul. collectio prior V [Pap. 1441, vgl. Crönert, Rh. Mus. 56, 621 und „Kolotes und Menedemos" S. 176.] Die Fülle .... historischen Inhalts in Theophrasts περὶ ἠθῶν erhellt aus der Angabe des Athenäos a. a. O., daß der Kommentator Adrastos den in diesem Werke begegnenden „geschichtlichen und sprachlichen Schwierigkeiten" fünf Bücher, der Nikomachischen Ethik hingegen nur ein solches gewidmet hat. Von Dikäarchs Βίος Ἑλλάδος gibt es ziemlich zahlreiche, von C. Müller FHG. II 233ff. gesammelte Bruchstücke.

413 1) [Liebesleidenschaft usw.]: über die erotische Schriftstellerei der Peripatetiker vgl. Rohde, Der griechische Roman[2] 60ff.

2) Des Phanias oder Phänias (die Schreibung Φαινίας scheint mir durch ihr Vorkommen in den Voll. Hercul. gesichert, vgl. des Verf.s Aufsatz „Die herculanischen Rollen", Zeitschr. f. österr. Gymn. 1866, 10. Heft S. 701) Bruchstücke [auch die botanischen] hat gleichfalls C. Müller FHG. II 293ff. gesammelt. — Eine „historische Materialiensammlung": Ἱστορικὰ ὑπομνήματα [Schol. in Apoll. Rhod. IV 834.] — „Angewandte Politik": so übersetze ich Πολιτικὰ πρὸς τοὺς καιρούς, ein Titel, den ich ehemals (Zeitschr. f. österr. Gymn. 1865 S. 816 Anm. 3) anders, [nämlich] durch die Worte „Über politische Opportunität" wiedergegeben habe. Keine dieser Übertragungen entspricht vollständig dem Bilde, das wir uns nach den Bruchstücken (vgl. Usener, Analecta Theophrastea p. 7 [= Kl. Schriften I 55], und Mittelhaus, De Plutarchi praeceptis gerendae reipublicae [Berlin 1911] p. 29ff.) von dem Werke machen können. Man möchte auch an „Politische Kasuistik" denken; nur würde dabei der Anklang an die Moralkasuistik stören. Der Inhalt war vorzugsweise von historischer Art, vielleicht am nächsten vergleichbar der in der aristotelischen Ökonomik enthaltenen Sammlung finanzieller Coups. Daß die Schrift übrigens von normativen Bestimmungen nicht völlig frei war, scheint Cicero de finibus V 11 zu lehren. Nachdem er auf die aristotelischen „Politien" [und auf ein Werk Theophrasts über Gesetze] hingewiesen hatte und auf die aus ihnen zu gewinnende Einsicht, *qui esset optumus rei publicae status*, fährt er also fort: *Hoc amplius Theophrastus quae essent in re publica inclinationes rerum et momenta temporum, quibus esset moderandum utcumque res postularet.* Und in einem seiner Briefe (ad Atticum II 9) sagt derselbe im Hinblick auf die politische Lage und ihre Behandlung: *Nihil me existimaris neque usu neque*

a Theophrasto didicisse etc. Da wird also Theophrasts Schrift neben die Lehrmeisterin Erfahrung gestellt. — Der umfangreiche Abschnitt [aus] dem „Rechtslexikon" erhalten durch Stobaeus Florilegium XLIV [22] (II 166ff. Meineke) [= IV 2, 20 (IV 127ff.) Hense = Frg. 97 Wimmer], unter Mitwirkung des Verf.s bearbeitet von Franz Hofmann (Beiträge zur Geschichte des griech. und röm. Rechts S. 46—62). Ich vermag Usener nicht beizustimmen, der — Rhein. Mus. XVI 470ff. [= Kl. Schriften I 114ff.] — bestritten hat, daß das von Laërt. Diog. [V 44] als Νόμων κατὰ στοιχεῖον κδ' angeführte Werk in Wahrheit ein Rechtslexikon oder Staatswörterbuch gewesen sei. Der „merkwürdige Zusatz ... κατὰ στοιχεῖον" soll nach Usener bedeuten, „daß bei den Νόμοι, deren Bücherzahl sich mit der Buchstabenzahl des Alphabets deckte, die Buchstaben als Buchzahlen benützt wurden". Eine so geringfügige Tatsache also wie die, daß *Z* hier 6 und nicht 7, dementsprechend *K* und nicht I die Zahl 10 bedeutet hat usw., daß also dieses theophrastische Werk in derselben Weise, wie [es] die aristotelischen [Werke] durchweg sind, bezeichnet war — dieses so wenig erhebliche Faktum soll in den Titel selbst aufgenommen und wir sollen genötigt sein, den Worten κατὰ στοιχεῖον diese schiefe statt ihrer natürlichen Auslegung zu geben. Usener nennt die letztere Deutung freilich eine „Hypothese". Aber es waltet hier ein feststehender Sprachgebrauch. Ich führe an, was mir eben zur Hand ist. Hesychius in [den ersten Worten des] Proömiums [zu] seinem Wörterbuche: πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι τῶν παλαιῶν τὰς κατὰ στοιχεῖον συντεθείκασι λέξεις. Ebenso der Patriarch Photius an der Spitze seines Wörterbuches [I 201 Naber]: Λεξικὸν κατὰ στοιχεῖον. Desgleichen Timäos [in der Vorbemerkung zum] Lexikon Platonicum [Platonis Dialogi VI 397 Hermann]: .. τάξας δὲ ταῦτα κατὰ στοιχεῖον καὶ μεταφράσας κτἑ. Dioskurides, Materia medica I 3: οἱ δὲ κατὰ στοιχεῖον καταγράψαντες. Was bedeuten daneben Useners Einwendungen? „Wie hätten Sammelbegriffe wie die Συμβόλαια" — der Titel des großen Bruchstücks bei Stobaeus — „mit solchem Detail zusammenhängend erörtert werden können, wenn auch über πρᾶσις, συγγραφαί, παρακαταθῆκαι usf. an ihrer Stelle die nötigen Spezialitäten beigebracht werden mußten?" Wir antworten: gleich jedem anderen Bearbeiter eines lexikalisch geordneten Stoffes konnte ja auch Theophrast Vor- und Rückverweisungen verwenden. Auch die aus den wenigen erhaltenen Bruchstücken gezogenen Schlüsse scheinen mir nicht viel zu besagen. Usener selbst gesteht zu, daß nach dem „Zitat bei Harpokration S. 141, 28 Bekker" [= I 229, 15 Dindorf] das Kapitel περὶ συμβολαίων im 18. Buch, d. h. eben dort gestanden habe, wo es nach der alphabetischen Ordnung (Σ = 18) zu stehen hätte. Wäre uns diese Aufschrift nicht erhalten, so hätte ein Kritiker auf Grund der, Kauf und Verkauf bedeutenden Worte πρᾶσις und ὠνή Einwürfe gegen die alphabetische Anordnung erheben können, von ganz gleicher Art, wie Usener sie auf einige andere Zitate gründet, deren Inhalt uns bekannt, deren Stichwort aber, wohlgemerkt, uns unbekannt ist.

414 1) [Die normativen Schriften Theophrasts: πολιτικῶν ᾱβ̄, Laërt. Diog. V 50 (anders V 45); περὶ βασιλείας ᾱβ̄, V 49 (anders V 42); περὶ νόμων ᾱ, περὶ παρανόμων ᾱ, V 47; περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας ᾱ, V 45; πῶς ἄριστ'

ἂν πόλις οἰκοῖτο α, V 49. — Nachträge zur Poetik: ebd. V 47, 50, 47f. Was ich über die erst neuerlich erkannte weit reichende Nachwirkung der die Rhetorik [behandelnden] Schriften" [Theophrasts] bemerkt habe, beruht auf freundlicher Mitteilung eines jungen Landsmanns, des Verfassers eines demnächst erscheinenden Buches: Theophrasti περὶ λέξεως libri fragmenta collegit, disposuit, prolegomenis instruxit Augustus Mayer [Leipzig 1910. — 17 rhetorische Schriften zählt Usener, Kl. Schriften I 66f.] Eudemos: vgl. die Sammlung: Eudemi Rhodii Peripatetici quae supersunt collegit Leonardus Spengel, Berlin 1866. [Theophrasts Beiträge zur Geschichte der Astronomie und der Mathematik: vgl. die Schriftentitel περὶ τῆς Δημοκρίτου ἀστρολογίας, Laërt. Diog. V 45, und ἱστοριῶν γεωμετρικῶν, V 48.] Aristoxenos: Sohn des Spintharos, aus Tarent. Die Bruchstücke dieses vielschreibenden Schülers des Aristoteles mit Ausnahme der rhythmischen und technisch-musikalischen bei C. Müller, FHG. II 269ff. Die „harmonischen Fragmente" herausgegeben von Paul Marquard, Berlin 1868. Ferner: Aristoxenos von Tarent, Melik und Rhythmik des klassischen Hellenentums, 2 Bände, von R. Westphal (Leipzig [1883—]1893) [sowie Henry S. Macran, The Harmonics of Aristoxenus, Oxford 1902]. „Freude, Trauer und Begeisterung": nach Plutarch Quaest. Conviv. I 5, 2 [p. 623a ff.] = Moralia II 754, 20ff. Dübner [vgl. Frg. 90 Wimmer]. Aus [Theophrasts drei] Büchern über die Musik [Laërt. Diog. V 47] ein großes Bruchstück erhalten durch Porphyrios' Kommentar zur Harmonik des Ptolemäos, III 240ff. Wallis [= Frg. 89 Wimmer], besprochen von Brandis [Handbuch d. Gesch. der griech.-röm. Philosophie III 1, 367ff.] Außer jenen [drei] Büchern περὶ μουσικῆς kennen die antiken Verzeichnisse noch ein Buch „Harmonik" [Laërt. Diog. V 46] und ein augenscheinlich geschichtliches Buch „Über die Musiker" [ebd. V 49]. Religionsgeschichte: 6 Bücher [τῶν] περὶ τὸ θεῖον ἱστορίας und drei Bücher περὶ θεῶν [(Laërt. Diog. V 48) sowie ein Buch περὶ εὐσεβείας (ebd. V 50)], vgl. Jakob Bernays, Theophrasts Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866.

2) Bewohner des Berges Athos (Akrothoiten): vgl. Bernays S. 36f. und 56f. Tadel der Alten: Clemens Protrept. [V 5 = I 51, 4ff. Stählin]; Cicero de natura deorum I 35.

415 1) [Blutige Opfer ... eine ... Neuerung: Porphyrius de abst. II 20 Ende = Bernays S. 79. Rückschlüsse: de abst. II 26—30 =] Bernays S. 85ff., vgl. auch S. 51ff. Menschenopfer in Arkadien, ihre Fortdauer bis in die römische Kaiserzeit: vgl. Farnell, Cults of the Greek states I 41f. Griechen über die Baalsopfer in Karthago: ebd. I 33. [Ob sich Theophrasts Ausführungen bei Porph. II 26 Anfang auf das jüdische Volk [beziehen, wie] Bernays S. 84f. und 111ff., auch 187f. [annahm, ist zweifelhaft: nicht nur will sich in dem Satze: . . . Σύρων μὲν Ἰουδαῖοι . . . ἔτι καὶ νῦν . . . ζῳοθυτούντων das Ἰουδαῖοι der Konstruktion nicht einfügen und ist darum von Nauck p. 155, 5 seiner Ausgabe als Zusatz eines Lesers getilgt worden,] — Theophrasts Angabe, daß jene „Syrer" ausschließlich Ganzopfer darbringen, trifft auch, wie mir mein Kollege D. H. Müller mitteilt [und wie auch Bernays wußte, vgl. diesen S. 113f.], für die an Festtagen üblichen Speiseopfer nicht zu; zwar

ließe sie sich allenfalls auf die täglich im Tempel dargebrachten Ganzopfer beziehen [doch sprechen Theophrasts Worte νηστεύοντες τὰς ἀνὰ μέσον τούτων ἡμέρας gegen den Bezug auf tägliche Opfer]. Das Bruchstück aus Klearch περὶ ὕπνου bei Josephus contra Apionem I 22 [§ 176ff.] = VI 216f. [Naber] (= FHG. II 323f.). [„Unter dem Patronat der Gottheit . . .": de abst. II 25 = Bernays S. 84.]

416 1) Verwandtschaft . . . . von Menschen und Tieren: vgl. [Porph. de abst. III 25 =] Bernays S. 96ff. [Die Wildheit mancher Tierarten: vgl. de abst. II 22 = Bernays S. 81.] „Über die Intelligenz und die Gemütsart der Tiere": περὶ ζῴων φρονήσεως καὶ ἤθους [Laërt. Diog. V 49]. Daß Plutarch in seiner Schrift de sollertia animalium dieselbe These wie Theophrast vertritt, liegt auf flacher Hand. Seine Gegner, die den Tieren den Logos oder die höhere Intelligenz absprechen, sind Stoiker. Vgl. c. 11 [p. 967e], c. 4 [p. 962f] und c. 3 [p. 961c f.]. Daß Plutarch [peripatetischen Vorgängern folgt, deutet er selbst an: c. 6, p. 963f f.], vgl. c. 10 [p. 966b. Daß er insbesondere] Theophrasts Apologie der Tiere ausgebeutet hat, dünkt uns im höchsten Grade wahrscheinlich, wenngleich bisher, wie es scheint, niemand, selbst nicht der Verfasser einer Monographie „Über die Tierpsychologie des Plutarchos", Adolf Dyroff, (Würzburger Gymn. Progr. 1897), eine dahin zielende Vermutung geäußert hat. [Ebensowenig Max Schuster, Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De sollertia animalium (Augsburg 1917), der S. 65ff. die „antistoische Tendenz" der Schrift nachdrücklich hervorhebt.] Schwerlich ist es zufällig, daß Plutarchs Redeweise da, wo er von den Gradunterschieden der psychischen [Vermögen der verschiedenen Lebewesen] handelt, an diejenige Theophrasts anklingt. Vgl. de sollertia animalium c. 4 [p. 962a b] (= 1177, 28—44ff. Dübner): ἀπορῶ πῶς ἡ φύσις ἔδωκε τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς, ἐπὶ τὸ τέλος ἐξικέσθαι μὴ δυναμένοις . . . εἶτα τῶν θηρίων αἰτιᾶσθαι τὸ μὴ καθαρὸν μηδ᾿ ἀπηκριβωμένον πρὸς ἀρετὴν κτέ. [mit] Theophrast bei Porphyrius [de abst. III 25 =] S. 97 Bernays: αἱ γὰρ τῶν σωμάτων ἀρχαὶ πεφύκασιν αἱ αὐταί . . . πολὺ δὲ μᾶλλον τῷ τὰς ἐν αὐτοῖς ψυχὰς ἀδιαφόρους πεφυκέναι . . . ἀλλ᾿ ὥσπερ τὰ σώματα, οὕτω καὶ τὰς ψυχὰς τὰ μὲν ἀπηκριβωμένας ἔχει τῶν ζῴων, τὰ δὲ ἧττον τοιαύτας.

417 1) Gesinnung des Ofernden: vgl. [Porph. de abst. II 15 Ende und II 19 Ende =] Bernays S. 65—68.

2) Über die Ethik Theophrasts vgl. Brandis [III 1] 347ff. [und neuerdings die wichtige Abhandlung H. v. Arnims Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik, Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1926, besonders S. 132f. und 160f.] Die überaus hohe Schätzung der Freundschaft teilt er mit anderen Söhnen des hellenistischen, das Privat-Leben höher als das öffentliche bewertenden Zeitalters. Auch an einer Kasuistik der Freundschaft hat er es nicht fehlen lassen. Vgl. Gellius Noctes Atticae I 3, 9ff. Die Lehre vom Mittleren auch auf die Gerechtigkeit angewandt: vgl. Stobaeus Eclogae II 7, 300 = II 140, 6ff. Wachsmuth. [Ebenso auf die Frömmigkeit (Gottlosigkeit, Aberglauben!): vgl. Arnim S. 105f.] Er habe den Wert der Tugend gemindert usw.: Cicero Tusc. V 24f. Desgleichen Acad. post. I 33; de finibus V 12. Der von Cicero Tusc. [V 25] zitierte Vers: *Vitam regit*

fortuna, non sapientia ist die lateinische Übertragung des griechischen: Τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία, Menandri monosticha 725 [Frg. Com. Gr. IV 361 Meineke.]. Übrigens hat es dem Kallisthenes, soweit wir zu urteilen vermögen, an εὐβουλία in Wahrheit gefehlt; vgl. unseren Aufsatz „Anaxarch und Kallisthenes" in den Commentationes Mommsenianae p. 479f. „Kallisthenes oder über die Trauer": von sonstigen Dialogen Theophrasts kennen wir dem Namen nach den Μεγαρικός, dessen Dialogform vornehmlich aus der Gleichartigkeit der Aufschrift mit [der] des Τρωικός des Hippias (vgl. I[4] 359) erhellt (anderes bringt Hirzel, Der Dialog I 311f. bei), ferner das „Symposion", den Ἐρωτικός und den Προτρεπτικός (vgl. Hirzel ebd. I 345). Beurteilung des Schriftstellers Theophrast: Cicero Brutus 31 (*Quis Aristotele nervosior, Theophrasto dulcior?*) und Tusc. V 24 [*elegantissimus omnium philosophorum et eruditissimus.*]

Zu Buch VI, Kap. 43.

419 1) Über Straton handelt Laërt. Diog. V c. 3. Dieser meldet V 68, daß Straton im Laufe der 127. Olympiade gestorben ist, „also spätestens 269/8, so daß dessen erstes Jahr, auch bei inklusiver Rechnung, spätestens 286/5 war ... Straton hat ... die Schule 18 Jahre geleitet" (Laërt. Diog. V 58), „287/6 bzw. 286/5 bis 270/69 oder 269/8" (Beloch, Griech. Geschichte III 2, 469) [= [2] IV 2, 559.] Stratons Bruchstücke sind noch nicht gesammelt. Veraltet ist die Monographie C. Nauwercks De Stratone Lampsaceno, Berlin 1836. — Über Straton [und Philetas] am ägyptischen Hofe vgl. [Suidas s. v. Philetas, Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in der Alexandrinerzeit I 174 und] Mahaffy, The Empire of the Ptolemies p. 166. An Eifersüchteleien der Literaten als Grund [für Stratons] Abgang von dort zu denken, liegt kein Anlaß vor. Der Regierungsantritt des von ihm mit-erzogenen Königs und der Tod Theophrasts liefern eine ausreichende Erklärung. Kuratoren der Schule: da die Zehnmänner sowohl in Theophrasts als in Lykons Testament begegnen, so scheint dies Brauch der Schule gewesen zu sein, und man darf daher annehmen, daß bei Laërt. Diog. V 62, wo nur 9 Namen erscheinen, einer ausgefallen ist. Menedemos: Stratons auf ihn bezügliches Wort bei Plutarch de tranquillitate animi c. 13 [p. 472e] = Moralia 573, 15 Dübner. Urteil des Polybios: XII 25c = III 211, 14ff. Büttner-Wobst.

420 1) [Verzeichnis der ... Werke: Laërt. Diog. V 59f.] „Über [Hunger und] Schwindel": περὶ λιμοῦ καὶ σκοτώσεων. Statt λιμοῦ hat Reiske ἰλίγγου vermutet, Ad. Wilhelm denkt an δίνου. Sonderschrift „über den philosophischen König": ob wohl dieser Buchtitel, den Cobets Ausgabe des Laërt. Diog. allein darbietet, während er in den früheren Ausgaben περὶ φιλοσοφίας lautet (Zeller II 2[3] 903), urkundliche Gewähr besitzt? Rätselhaft sind nur die Titel περὶ τοῦ προτέρου γένους, περὶ τοῦ ἰδίου, περὶ τοῦ μέλλοντος. Damit scheint doch wohl ein aus drei Abschnitten oder Büchern bestehendes Werk gemeint: Über das vergangene, das eigene (oder gegenwärtige) und das künftige Geschlecht. Welches mochte wohl der Inhalt solch eines Werkes sein?

2) [Von] Straton als Physiker hat G. Rodier, La physique de Straton de Lampsaque, Paris 1890, und in tiefstgreifender Weise Diels (Über das physikalische System des Straton, Berliner Sitzungsberichte 1893 IX) gehandelt, dem wir uns in der Hauptsache anschließen. Diels hat den Nachweis geführt, daß im Proömium der Pneumatik Herons Straton im reichsten Maße ausgebeutet ist. Dieser Nachweis beruht vor allem auf der genauen Übereinstimmung des Zitates aus Straton in des Simplicius Kommentar zur aristotelischen Physik IV 9 (693, 11ff. Diels) mit Herons Proömium, jetzt I 24, 20ff. W. Schmidt (Heronis opera, Leipzig, Teubner, 1899). Daß es [in diesem Proömium] an allen fremden Zusätzen fehle, kann [freilich] auch Diels nicht gemeint haben, da ja der weit jüngere Archimedes und seine Abhandlung „von schwimmenden Körpern" ebd. p. 24, 11 Schmidt angeführt wird. Beiläufig: in jenem Proömium p. 26, 21 Schmidt müssen wohl nach σωμάτων die zwei Worte ⟨τὸ θερμόν⟩ eingesetzt werden. Vgl. p. 24, 24: τὸ φῶς οὐδὲ ἡ θερμότης. Ohne diesen Zusatz würde Heron, bzw. Straton, sagen, daß das Licht (τὸ φῶς) „durch Kupfer, Eisen und alle übrigen Körper" hindurchgeht, d. h. er müßte die Röntgenstrahlen gekannt haben! — „Traum", d. h. Phantasterei: vgl. Cicero Acad. II 121. [Lediglich jene Interstitien: Diels, Dox. Gr. 316[b] 8ff.; Heron I 6, 12ff. Schmidt. Zum Folgenden vgl. Heron I 4, 16ff.; 8, 6ff. und 17ff.; 16, 20ff.; 24, 21ff.; 26, 13ff., 17ff., 22ff. und (über Magnetismus) Diels, Über d. physik. System des Straton S. 113.]

422 1) [Erneuerung der] Lehre vom Auftrieb (ἔκθλιψις): vgl. Simplicius' Kommentar zu Aristoteles de coelo I 8, p. 267f. Heiberg.

2) Qualitäten: ποιότητες. Vgl. Sextus Pyrrhon. III 33: Στράτων δὲ ὁ φυσικὸς τὰς ποιότητας, nämlich ἀρχὰς λέγει. Darin liegt ein Hauptunterschied zwischen der Grundlehre Stratons und [jener] Demokrits. Um diesen Unterschied und das Fehlen [jeder] phantastischen Ausgestaltung der Atomenlehre [bei Straton] zu markieren, tut man allerdings wohl daran, den Ausdruck „Atome" [bei] der Darlegung [seiner] Naturlehre zu vermeiden. Doch darf man nicht verkennen, daß ein begrifflicher Unterschied zwischen Demokrits Atomen und unseres Physikers Urkörperchen, Urteilchen, Massenteilchen oder Korpuskeln nicht besteht. (Die von Diels und nach ihm von Schmidt verwendete Bezeichnung „Molekeln" vermeide ich lieber, um den irreleitenden Anklang an unser „Molekül", das eine Atomgruppe bedeutet, hintanzuhalten.) Ausgedehnt und nicht bloße punktuelle Kraftzentren sind die, mannigfache Gestalten besitzenden Urkörper Demokrits nicht weniger als jene Stratons. Und wenn diese ins Unendliche teilbar heißen (Sextus adv. math. X 155), so ist (wie Diels S. 112 A. 3 richtig bemerkt hat) gleichfalls nicht an eine faktische, sondern an eine bloß ideelle Teilung zu denken, [vgl.] Simplicius zur Physik (Corollarium de loco) 618, 21ff. Diels. — Sollte die Bewegung nicht unverständlich werden, so mußte die Zeit [für Straton] ebenso ein [ins] Unendliche teilbares Kontinuum sein, wie es für ihn der Raum und die Körper waren. So sind wir denn allerdings berechtigt, [die Behauptung] des Sextus adv. math. X 155: [τοὺς . . . χρόνους εἰς ἀμερὲς ὑπέλαβον καταλήγειν . . .] κινεῖσθαί τε τὸ κινούμενον ἐν ἀμερεῖ χρόνῳ ὅλον ἄθρουν μεριστὸν διάστημα καὶ οὐ κατὰ τὸ πρό-

τερον πρότερον mit Zeller II 2³ 912 für ein Mißverständnis zu halten und der Angabe des Simplicius zur Physik (Corollarium de tempore) 788, 36ff. den Vorzug zu geben: . . . ἀριθμὸν μὲν γὰρ κινήσεως εἶναι τὸν χρόνον οὐκ ἀποδέχεται, διότι ὁ μὲν ἀριθμὸς διωρισμένον ποσόν, ἡ δὲ κίνησις καὶ ὁ χρόνος συνεχής, τὸ δὲ συνεχὲς οὐκ ἀριθμητόν.

423 1) Natur an die Stelle der Gottheit: Cicero läßt den Epikureer Velleius sagen *Strato . . . qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet etc.* (de natura deorum I 35), womit man sofort vergleiche (Acad. II 121) *negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum: quaecumque sint, omnia effecta esse natura.*

2) Hohe Achtung, die ... dem „Physiker" ... gezollt ward: Laërt. Diog. V 58 ἀνὴρ ἐλλογιμώτατος καὶ φυσικὸς ἐπικληθεὶς ἀπὸ τοῦ περὶ τὴν θεωρίαν ταύτην παρ' ὁντινοῦν ἐπιμελέστατα διατετριφέναι. Simplicius zu Aristoteles' Physik VI, 4 (965, 7f. Diels): Στράτων . . . ἐν τοῖς ἀρίστοις Περιπατητικοῖς ἀριθμούμενος. Aristarch und Straton: [Dox. Gr. 313ᵇ 16ff., 403ᵇ 26ff. und 404ᵇ 1ff.] Dazu Bergk, Fünf Abhandlungen S. 141 Anm. 3, und Diels [Über d. physik. System des Straton] S. 119. [Aristarch von Archimedes angeführt: vgl. den Index III zu Heibergs Archimedes-Ausgabe s. v. Ἀρίσταρχος]. Eratosthenes: sein Auszug aus Straton bei Strabo I 3 [4—5] p. 49ff. Das jüngst von Heiberg entdeckte Buch des Archimedes [περὶ τῶν μηχανικῶν θεωρημάτων πρὸς Ἐρατοσθένην ἔφοδος]: Hermes XLII [S. 235ff.]; Bibliotheca mathematica 1907, mit deutscher Übersetzung von Zeuthen; englisch in der Zeitschrift The Monist, April 1909; neuerlich von Heiberg erörtert in der Zeitschrift Das Weltall IX, S. 11—12 [und herausgegeben in Archimedis opera omnia II 425ff.] Ktesibios und Erasistratos: vgl. Diels S. 110f. und S. 111ff. [sowie] Wellmann bei Pauly-Wissowa s. v. Erasistratos und Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum XXI [1908, S. 685].

424 1) Ein zweifacher Beweisgang: vgl. Simplicius zur Physik VI, 4 (965, 7—18 Diels), wo Stratons Buch über die Bewegung angeführt wird. Vgl. [auch] Poppelreuter, Zur Psychologie des Aristoteles, Theophrast, Strato S. 46f., wo auch [auf] die zweite hierhergehörige Stelle [hingewiesen] wird, nämlich [auf] Plutarch de sollertia animalium c. 3 [p. 961ᵃ] = Moralia 1176, 15ff. Dübner. Hier das wichtige Wort: ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸ παράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει, mit der daran geknüpften Exemplifikation.

2) Sitz der seelischen Funktionen: das μεσόφρυον. Vgl. Diels, Dox. Gr. 391, 5. Straton gegen die Unsterblichkeitsbeweise im Phädon: vgl. Olympiodori [philosophi] in Platonis Phaedonem [commentaria ed. Norvin p. 183f., 221f., 223 und 226, 22ff.]

425 1) [Zenons Todesjahr nach Beloch, Gr. Gesch. III 2, 471 = ² IV 2, 561.]

Zu Buch VI, Kap. 44.

426 1) [Dieses Kapitel erschien im Dezember 1910 in der von R. Fleischer herausgegebenen „Deutschen Revue" unter dem Titel:] „Ein Blick auf die Sitte und Sinnesart des hellenistischen Zeitalters" [mit folgender Anmerkung:]

„Diese Skizze ist dazu bestimmt, den Eingang eines Buches zu bilden, das ich im Vorwort des dritten und letzten Bandes meiner ‚Griechischen Denker' in Aussicht gestellt habe und das den Titel führen soll ‚Die Philosophie des hellenistischen Zeitalters'. Bei der Ausarbeitung dieser Skizze erfuhr ich vielfache Förderung durch Wolfgang Helbigs ‚Untersuchungen über die Campanische Wandmalerei' (1872), durch Erwin Rohdes ‚Der griechische Roman' (2. Auflage 1900) und durch Belochs ‚Griechische Geschichte' III 1 (1904)."

432 1) [Das Proömium zu den Gesetzen des Charondas: bei Stobäos IV 2, 24 = IV 149ff. Hense.]

2) [Eine handschriftliche Bemerkung gibt die Absicht des Verfassers kund, bei einem Neudruck der jetzt das letzte Kapitel der „Griechischen Denker" bildenden Skizze] vor allem Wendlands Band „Die hellenistisch-römische Kultur und die urchristlichen Literaturformen", 2. und 3. Auflage Tübingen 1912, zu berücksichtigen [— eine Absicht, die auszuführen jedoch dem Achtzigjährigen nicht mehr vergönnt war].

Verzeichnisse der Eigennamen, Stellen, Sachen usw.

Vorbemerkung.

Die römischen Ziffern bedeuten den Band, die arabischen die Seite.

Wo die römische Ziffer fehlt, ist die letztvorhergehende römische Ziffer zu ergänzen. Also z. B.: I 72, 133, II 83, 439 ... = I 72, I 133, II 83, II 439 usf.

Wo eine Seite angegeben ist, sind die zu ihr gehörigen Anmerkungen stets mitverstanden, wenngleich, wo nur die Anmerkung gemeint war, diese oft auch allein angeführt wurde; wo also z. B. Anm. 3 zu II 333 gemeint ist, steht einmal II 333[3], ein andermal bloß II 333. Nur die lange, nicht bezifferte „Anm. zu I 37" wird stets so angeführt.

In die Verzeichnisse der Eigennamen (Verz. I u. III) wurden alle Namen aufgenommen, die im Text genannt oder mit einer Umschreibung eindeutig bezeichnet sind. Von den bloß in den Anmerkungen genannten Namen dagegen nur die jener Personen, auf deren Ansichten oder Eigenart der Verf. eingeht. Insbesondere wurden also *nicht* aufgenommen:

1. in Verzeichnis I die Namen jener griechisch-römischen Autoren, auf deren Werke in den Anmerkungen bloß verwiesen wird, z. B.: „Dies erhellt aus Aristoteles, Phys. IV, 213 b 22";
2. in Verzeichnis III die Namen jener neueren Autoren, deren Arbeiten der Verf. bloß anführt, ohne zu ihnen irgendwie näher Stellung zu nehmen, z. B.: „Vgl. H. Berger, Geschichte d. wissenschaftl. Erdkunde usw....".

In Verzeichnis I wurden die Hauptstellen durch den Druck hervorgehoben. An diesen Hauptstellen sind daher auch Äußerungen über jene Punkte vor allem zu suchen, für die im Verzeichnis ausdrücklich nur auf vereinzelte andere Stellen verwiesen werden konnte. So wird z. B. unter „Zenon d. Eleat" für „Dialektik" auf „Anm. zu I 37, II 161, 423f." verwiesen, allein weit mehr über sie findet sich an der „Hauptstelle" I 159—169 („Darstellung und Würdigung seiner Aporien"). Hierauf sei hier, damit den Benutzern unnötiges Suchen nach Möglichkeit erspart werde, ausdrücklich aufmerksam gemacht.

I. Verzeichnis der griechisch-römischen
sowie auch der ägyptischen, babylonischen, indischen, jüdischen, persischen, phönikischen und sonstigen vorderasiatischen
Eigennamen.

II. Verzeichnis jener Stellen antiker Schriftsteller, deren Text verbessert oder erläutert wird.

III. Verzeichnis der in Verzeichnis I nicht enthaltenen, insbesondere also der mittelalterlichen und neuzeitlichen Eigennamen.

IV. Verzeichnis der Sachen, Orte, Lehren, Schulen usw.

Druckfehler.

Band I.

S. 20, Z. 2 lies: „innerhalb eines großen Kulturvolkes (bei den Indern)".
S. 30, Z. 16 v. u. lies: „...wohnen?[1]".
S. 181, Z. 2 lies: „...von dem Weltmittelpunkt, der Erde,..."
S. 191, Z. 3 v. u. lies: „...Erde und Luft hingegen..."
S. 229, Z. 15 lies: „Dämonentöter"[1], und ebenda Z. 1 v. u.: „...gebannt[2]".
S. 230, Z. 6 lies: „...es sind[1]", u. ebenda Z. 13: „...die Rede[2]".
S. 255, Z. 13 lies: „...ein Mißverständnis abzuwehren".
S. 259, Z. 5 lies: „...den Mond herabholen...".
S. 277, Z. 15 lies: „...augenscheinlich dazu dienen".
S. 296, Seitenüberschrift, lies: „Demokrits optische Theorien".
S. 380, Z. 2 lies: „...verfährt er an der hier für uns wichtigen Stelle. Da läßt er...".
S. 389, Z. 10/9 v. u. lies: „...sagt uns Aristoteles".
S. 391, Z. 10 v. u. lies: „auch die von uns noch nicht genannten...".
S. 392, Z. 5 lies: „...den weitschichtigen Inhalt...".
S. 396, Z. 12 lies: „ungewöhnlich".
S. 398, Z. 4 v. u. lies: „Es ist nicht anders...".
S. 404, Z. 14/13 v. u. lies: „...Verwendung des Öles in der Krankenkost...".
S. 467 setze vor die drittletzte Anm.: „228 1)",
vor die vorletzte „ „229 1)",
vor die letzte „ „2)",

S. 468, setze vor die erste Anm.: „230 1)“,
vor die zweite „ „2)“.
S. 490, Anm. 2) zu S. 361, Z. 3 vor d. Ende lies: „K. Töpfer“.
S. 498, Anm. 2) zu S. 409, Z. 2 vor d. Ende lies: „...von Ions Reisebildern“.

Band II.

S. 262, Z. 9—11 lies: „...vermag Pōlos an den Ernst solchen Dissenses kaum zu glauben“ und
S. 262, Z. 1 v. u. / S. 263, Z. 1: „wenn sie uns dazu verhülfe, uns selbst, „Eltern, Kinder, Freunde oder das Vaterland, sobald sie Unrecht getan haben“, in wirksamer Weise zu verklagen...“.
S. 272, Z. 19/17 v. u. lies: „...welche an der Demokratie gar viel zu tadeln fanden, wie eben Sokrates und die Seinen...“.
S. 420, Z. 19/18 v. u. lies: „Hier mag in manch einem aufmerksamen Leser dieser Bände ein Bedenken erwachen. Von dem Urheber...“.
S. 423, Z. 13/15 lies: „...alle diese Früchte der orphisch-pythagoreischen...“.
S. 486, Z. 3 lies: „...der milde und sonnige Lebensherbst...“.
S. 528, Z. 2/3 lies: „...läßt sich füglich auf die nach Aristoteles' Meinung unwürdigen Vertreter des Sokratismus, wie Aristipp und Antisthenes, beziehen“.
S. 601, Z. 1 v. u. lies: ἀπαιδεύτωι.
S. 609, Anm. 2) zu S. 454, Z. 7 lies: „Rohde“.
S. 611, Z. 5 lies: ...τὰ περὶ φύσιν.
S. 614, Anm. 1 zu S. 469, Z. 2 vor d. Ende lies: πᾶσαν Εὐρώπην.
S. 622, Z. 2 v. u. lies: φιλῶν μάλιστ᾽ ἐμαυτὸν...
S. 625, Anm. 1) zu S. 506, Z. 3 lies: δικαστήρια, u. ebenda
Anm. 1) zu S. 508, Z. 3 lies: ἀνθρώπων.
S. 626, Z. 6 lies: καθ᾽ ὅσον ἂν ἧι τωι σχολή.

Band III.

S. 5, Z. 2 v. u. lies: „...daß er dem...“.
S. 213, Z. 7 lies: „...giftiges oder unverträgliches Temperament“.
S. 266, Z. 19 v. u. lies: „...angekündigt. In Übereinstimmung...“.
S. 351, Z. 15 lies: „...die auch die Folgeordnung bestimmt...“.
S. 382, Z. 9 lies: „...dieselben Worte...“.
S. 404, Z. 7 lies: „ In der Metaphysik...“.
S. 444, Anm. 2 zu S. 51, Z. 2 lies: „[329b4]“.
S. 445, Z. 1 v. u. lies: „[Wilhelm von Occam: ...“.
S. 583, Sp. 1 lies: *Eurīpos.*

Philosophie / Psychologie / Pädagogik

Werke aus dem Verlag Walter de Gruyter & Co.

Berlin und Leipzig.

I. Philosophie.

Einführung in die Philosophie. Von Max Wentscher, o. Professor an der Universität Bonn. Siebenter Neudruck. 174 Seiten. 1926. (Sammlung Göschen Bd. 281.) Geb. RM. 1.80

Hauptprobleme der Philosophie. Von Georg Simmel. Sechste Auflage. 175 S. 1928. (Sammlung Göschen Bd. 500.) Geb. RM. 1.80

Grundlagen der Philosophie. Von Akos von Pauler, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Budapest. Groß-Oktav. X, 348 Seiten. 1925. RM. 12.—, geb. 14.—

Der Verfasser gibt eine Einführung in Wesen und Methode der Philosophie und einen Überblick über ihre Geschichte und ihre einzelnen Disziplinen. Ein Unterrichtswerk für Studierende, Pädagogen und Religionslehrer.

Gedanken zu einer ersten Philosophie. Von Felix Somló. Groß-Oktav. 107 S. 1926. RM. 4.—

Gedanken und Tatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Von Otto Liebmann. Oktav.

I. Bd., 1. Heft. Zweite Auflage. 122 Seiten. Neudruck 1928. RM. 2.50. 2. Heft. IV, Seite 123—300. Neudruck 1925. RM. 4.—. 3. Heft. III, Seite 301—470. Zweite Auflage. Neudruck 1928. RM. 3.—.

II. Bd., 1. Heft. V, 90 Seiten. Neudruck 1928. RM. 2.—. 2. Heft. Seite 91 bis 234. Neudruck 1925. RM. 3.50. 3. Heft. Seite 235—362. Anastatischer Neudruck 1920. RM. 3.20. 4. Heft. VI, Seite 363—508. Anastatischer Neudruck 1920. RM. 3.40.

Der Lebensgehalt der Wissenschaften. Wissenschaftstheoretische Grundfragen. Von Dr. A. C. Elsbach, Privatdozent an der Universität Utrecht. Oktav. 39 Seiten. 1926. RM. 1.20

Geschichte der Philosophie I: Die griechische Philosophie. Erster Teil: Von Thales bis Leukippos. Von Dr. Wilhelm Capelle, o. Honorarprofessor an der Hamburgischen Universität. 128 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 857.) Geb. RM. 1.80

II,1: Von der Sophistik bis zum Tode Platons. Von Dr. Wilhelm Capelle, o. Honorarprofessor an der Hamburgischen Universität. 140 Seiten. 1926. (Sammlung Göschen Bd. 858.) Geb. RM. 1.80

III: Die Philosophie des Mittelalters. Von Martin Grabmann, o. Professor an der Universität München. 122 Seiten. 1921. (Sammlung Göschen Bd. 826.) Geb. RM. 1.80

IV: Neuere Philosophie bis Kant. Von Bruno Bauch, o. Professor an der Universität Jena. Dritte, verbesserte Auflage. 178 Seiten. 1919. (Sammlung Göschen Bd. 394.) Geb. RM. 1.80

V: Immanuel Kant. Von Bruno Bauch, o. Professor an der Universität Jena. Dritte, verbesserte Auflage. 209 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 536.) Geb. RM. 1.80

VI: Die Philosophie im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Von Arthur Drews, a. o. Professor an der Techn. Hochschule in Karlsruhe. Neudruck. 119 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 571.) Geb. RM. 1.80

VII: Die Philosophie im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts. Von Arthur Drews, a. o. Professor an der Technischen Hochschule in Karlsruhe. Neudruck. 163 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 709.) Geb. RM. 1.80

VIII: Die Philosophie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Von Arthur Drews, a. o. Professor an der Technischen Hochschule in Karlsruhe. 155 Seiten. 1921. (Sammlung Göschen Bd. 845.) Geb. RM. 1.80

IX: Die deutsche Philosophie der Gegenwart und die Philosophie des Auslandes. Von Arthur Drews, a. o. Professor an der Technischen Hochschule in Karlsruhe. 148 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 850.) Geb. RM. 1.80

Geschichte der antiken Philosophie. Von Ernst von Aster, o. Professor an der Universität Gießen. Groß-Oktav. VI, 274 Seiten. 1920. RM.5.—, geb. 6.50

Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles. Von Walther Kinkel, o. Honorarprofessor an der Universität Gießen. Groß-Oktav. 328 Seiten. 1922. (Geschichte der Philosophie Bd. 2.) RM. 3.—, geb. 4.—

Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. Ein Entwurf. Von Werner Jäger. Quart. 49 Seiten. 1928. (Sonderdruck aus „Die Antike", Bd. IV, Heft 1—3.) RM. 4.—

Das Ziel des Verfassers ist, zu zeigen, wie sich die Idee der Paideia durch Platon, der der Mittelpunkt der Struktur des europäischen Kulturgedankens und des Humanismus ist, zur Philosophie und Wissenschaft entwickelt und sich unter dem humanistischen Gesichtspunkt gestaltet hat und gestalten muß.

Platons Selbstbiographie. Von H. Gomperz, o. ö. Professor an der Universität Wien. Oktav. 46 Seiten. 1928. RM. 3.—

Gomperz gibt in dieser Schrift Inhalt und kritische Untersuchung der in dem wenig bekannten siebenten platonischen Brief enthaltenen Selbstbiographie, insbesondere ist er an der Frage interessiert, wie sie sich in das System Platons einordnet.

Platon. Von Paul Friedländer, o. ö. Professor an der Universität Marburg.

I. Eidos. Paideia. Dialogos. Mit 3 Tafeln. Groß-Oktav. X, 278 Seiten. 1928. RM. 12.50, geb. 14.50

II. Die platonischen Schriften. Erscheint Herbst 1930.

Der Verfasser wird dem Politiker, Philosophen, Erzieher, Dichter Platon in gleicher Weise gerecht. Er versucht, das Wesen des platonischen Philosophierens, das man auf kein System bringen kann, und das Wesen des platonischen Dialoges aus der umfassenden Persönlichkeit zu begreifen. Der vorliegende Band ist in sich abgeschlossen.

Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Von Theodor Gomperz. Ausgabe letzter Hand, besorgt von Heinrich Gomperz, o. ö. Professor an der Universität Wien. Drei Bände. Groß-Oktav.

I. Bd.: Naturphilosophen und Sophisten. Vierte Auflage. X, 499 Seiten. 1922. RM. 14.—, geb. 16.—

II. Bd.: Sokrates und die Sokratiker. Platon. Vierte Auflage. VIII, 628 Seiten. 1925. RM. 24.—, geb. 26.—

III. Bd.: Aristoteles und seine Nachfolger. Vierte Auflage.

Das Werk gibt ein Gesamtgemälde der griechischen Philosophie und ist bei aller auf sorgfältigstem Quellenstudium gestützten Genauigkeit in der Wiedergabe des antiken Gedankengutes klar disponiert und überaus verständlich geschrieben.

Die Philosophie des Mittelalters. Von Dr. Johannes Maria Verweyen, a. o. Professor an der Universität Bonn. Zweite Auflage. Groß-Oktav. X, 308 Seiten. 1925. (Geschichte der Philosophie Bd. 4.) RM. 5.—, geb. 7.50

Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Von Erich Hochstetter. Groß-Oktav. VIII, 179 Seiten. 1927. RM. 10.—, geb. 12.—

Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt. Von Dr. David Neumark, Professor am Hebrew Union College in Cincinnati, Ohio. Groß-Oktav.

I. Bd.: Die Grundprinzipien I. Buch I: Einleitung. Buch 2: Materie und Form. XXIV, 615 Seiten. 1907. RM. 15.—

Anhang zum I. Bd.: Materie und Form des Aristoteles. V, 108 Seiten. 1913. RM. 3.—

II. Bd., 1: Die Grundprinzipien II. Buch 3: Attributenlehre. I. Hälfte: Altertum. XXVI, 432 Seiten. 1910. RM. 12.—

II. Bd., 2: Die Grundprinzipien II. Buch 3: Attributenlehre. II. Hälfte: Mittelalter. XX, 371 Seiten. 1928. RM. 18.—

Kant als Naturforscher. Von Erich Adickes, weil. o. Professor an der Universität Tübingen.

I. Bd.: Groß-Oktav. XX, 378 Seiten. 1924. RM. 13.50, geb. 15.—
II. Bd.: Groß-Oktav. VIII, 494 Seiten. 1925. RM. 24.—, geb. 26.—

Zum ersten Male werden hier in wissenschaftlich gründlicher Weise Kants Leistungen auf naturwissenschaftlichem und naturphilosophischem Gebiet dargestellt und nicht nur historisch, sondern auch kritisch gewürdigt.

Kant und Einstein. Untersuchungen über das Verhältnis der modernen Erkenntnistheorie zur modernen Relativitätstheorie. Von Alfred A. Elsbach. Groß-Oktav. VIII, 374 Seiten. 1924. RM. 8.—, geb. 9.20

Der alte Kant. Hasses Schrift: Letzte Äußerungen Kants und persönliche Notizen aus dem Opus postumum. Herausgegeben von Dr. Artur Buchenau und Dr. Gerhard Lehmann. Mit einem Bildnis und einem Faksimile. Oktav. 92 Seiten. 1925. Geb. RM. 3.50

Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus. Von Albert Görland, etatsm. a. o. Professor an der Universität Hamburg. Groß-Oktav. V, 334 Seiten. 1922. RM. 4.—, geb. 5.—

Religionsphilosophie. Von Professor Dr. Otto von der Pfordten. Neudruck. 150 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 772.) Geb. RM. 1.80

Ethik. Von Dr. Nicolai Hartmann, o. ö. Professor an der Universität Köln-Marienburg. Oktav. XX, 746 Seiten. 1926. RM. 29.—, geb. 32.—

Ethik. Von Professor Dr. Otto von der Pfordten. Neudruck. 146 Seiten. 1919. (Sammlung Göschen Bd. 90.) Geb. RM. 1.80

Über den Geschmack. Von Betty Heimann. Groß-Oktav. 478 Seiten. 1924. RM. 6.—, geb. 7.—

Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Von Rudolf Eucken. Neuzehnte Auflage. Groß-Oktav. VIII, 564 Seiten. 1930. RM. 9.—, geb. 11.—

Das gedankenvolle, auf gründlichen Forschungen ruhende Buch ist eine eigenartige Geschichte der Philosophie und wohlgeeignet, jedem Gebildeten enge Fühlung mit den Meistern des Gedankens zu vermitteln.

Geistige Strömungen der Gegenwart. Von Rudolf Eucken. Der Grundbegriffe der Gegenwart sechste, umgearbeitete Auflage. Unveränderter Neudruck. Oktav. X, 418 Seiten. 1928. RM. 12.—, geb. 14.—

Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit. Untersuchungen von Rudolf Eucken. Zweite Auflage. Groß-Oktav. XII, 499 S. 1925. RM. 12.—, geb. 14.—

Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Von Rudolf Eucken. Zweite, völlig umgearb. Auflage. Groß-Oktav. X, 244 S. 1913. Geb. RM. 11.—

Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung. Von Rudolf Eucken. Fünfte, umgearbeitete Auflage. Oktav. 397 Seiten. 1925. RM. 9.—, geb. 11.—

Der Wahrheitsgehalt der Religion. Von Rudolf Eucken. Vierte, umgearb. Auflage. Neudruck. Oktav. XIV, 447 S. 1927. RM. 12.—, geb. 14.—

Können wir noch Christen sein? Von Rudolf Eucken. Zweite Auflage. Neudruck. Oktav. VIII, 235 Seiten. 1927. RM. 4.50, geb. 5.50

Prolegomena und Epilog zu einer Philosophie des Geisteslebens. Von Rudolf Eucken. Oktav. IV, VIII u. 156 S. 1922. RM. 3.—, geb. 4.—

Erkennen und Leben. Von Rudolf Eucken. Groß-Oktav. VI, 127 Seiten. 1923. RM. 3.—, geb. 4.—

Lebenskunst. Der Weg zum deutschen Kulturprogramm. Von Ernst Bittlinger. Oktav. IV, 249 Seiten. 1924.
RM. 3.50, in Leinen geb. 5.—, in Halbleder geb. 6.50

Logik. Logische Elementarlehre. Von Geh. Regierungsrat Benno Erdmann, weil. Professor an der Universität Berlin. Dritte, vom Verfasser umgearbeitete Auflage. Herausgegeben von Erich Becher, o. Professor an der Universität München. Groß-Oktav. XVI, 832 Seiten. 1923. RM. 10.—, geb. 12.—

Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik. Von Geh. Med.-Rat Theodor Ziehen, o. Prof. an der Universität Halle. Oktav. VIII, 866 Seiten. 1920. RM. 22.—, geb. 26.—

Logik. Versuch einer Theorie der Wahrheit. Von Dr. Ákos von Pauler, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Budapest. Aus dem Ungarischen übersetzt von Dr. J. Somogyi. Groß-Oktav. VIII, 294 Seiten. 1929. RM. 11.—, geb. 13.—

Die systematische Weiterführung derjenigen logischen Gedanken, die der Verfasser — der bedeutendste ungarische Philosoph der Gegenwart — in seinen „Grundlagen der Philosophie" niedergelegt hat.

Denkformen. Von Dr. Hans Leisegang, Professor der Philosophie an der Universität Leipzig. Mit 1 Tafel und 8 Figuren im Text. Groß-Oktav. VII, 457 Seiten. 1928. RM. 20,—, geb. 22.—

Leisegangs Buch führt zu der Erkenntnis, daß es nicht nur ein Denken, sondern eine Reihe von Denkformen gibt, wodurch die ganze Philosophie und Geistesgeschichte in einem neuen Licht erscheint.

Philosophie der Raum-Zeit-Lehre. Von Dr. phil. Hans Reichenbach, a. o. Professor an der Universität Berlin. Mit 50 Figuren und einer Tafel im Text. Groß-Oktav. VI, 380 Seiten. 1928. RM. 18.—, geb. 20.—

Die Bedeutung dieser Philosophie der Raum-Zeit-Lehre besteht darin, daß sie die Raum-Zeit-Lehre nicht aus irgendeinem philosophischen System heraus entwickelt, sondern die philosophische Auswertung des in den mathematisch-physikalischen Resultaten vorliegenden gewaltigen Erkenntnismaterials vollzieht. Der Aufbau der Raum-Zeit-Lehre wird mit Hilfe der vom Verfasser begründeten Kausaltheorie von Raum und Zeit durchgeführt, in der der letzte Sinn der Relativitäts- und Gravitationslehre erkannt wird; ein Ergebnis, das nur durch die Verbindung philosophischer Fragestellungen mit mathematisch-physikalischen Methoden möglich geworden ist.

Hamburger Beiträge zur Philosophie des kritischen Idealismus. Herausgegeben von E. Cassirer, A. Görland, H. Noack. (Friederichsen, de Gruyter & Co. m. b. H., Hamburg.)

I. Band, Heft 1: Geschichte und System der Philosophie. Von H. Noack. Groß-Oktav. 184 Seiten. 1928. RM. 10.—

I. Band, Heft 2: Der Immanenzgedanke in der Kantischen Erfahrungslehre. Ein Beitrag zum Problem des Transzendenzmotivs als Faktor immanenter Systematik innerhalb des kritischen Idealismus. Von F. Kölln. Groß-Oktav. 192 Seiten. 1930. RM. 12.—

Die Hamburger Beiträge sollen dazu dienen, sowohl die Tradition der so bezeichneten Richtung in der neueren Philosophie zu pflegen, als auch an ihrer Fortbildung in stets erneutem Problemansatz und engster Fühlung mit allen fruchtbaren Bemühungen der philosophischen und wissenschaftlichen Forschung zu arbeiten.

II. Psychologie.

Abriß der Psychologie. Von Hermann Ebbinghaus. Mit 19 Figuren. Achte Auflage, durchgesehen von Karl Bühler, o. Professor an der Wiener Universität. Groß-Oktav. 207 Seiten. 1922. RM. 3.—, geb. 4.—

Wer eine überschauende Psychologie mit philosophischer Verknüpfung sucht — Ebbinghaus bekennt sich selbst zu einem Materialismus im Sinne Spinozas, Goethes, Fechners —, wird aus diesem Buch viele Anregungen schöpfen.

Psychologie. Von Dr. Th. Erismann, o. Prof. an der Universität Innsbruck.

I. Bd.: Die Grundlagen der allgemeinen Psychologie. 112 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 831.) Geb. RM. 1.80

II. Bd.: Die allgemeinen Eigenschaften der Psyche. 144 Seiten. 1921. (Sammlung Göschen Bd. 832.) Geb. RM. 1.80

III. Bd.: Die Hauptformen des psychischen Geschehens. 144 Seiten. 1921. (Sammlung Göschen Bd. 833.) Geb. RM. 1.80

Angewandte Psychologie. Von Dr. Th. Erismann, o. Professor an der Universität Innsbruck. Neudruck. 159 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 774.) Geb. RM. 1.80

Psychologie. Von Harald K. Schjelderup, o. ö. Professor und Leiter des Psychologischen Instituts an der Universität Oslo. Ins Deutsche übertragen von M. Leixner von Grünberg. Mit 20 Figuren im Text. Groß-Oktav. XII, 330 Seiten. 1928. RM. 10,—, geb. 12.—

Das erste seelenkundliche Lehrbuch, das mit den Errungenschaften der Psychoanalyse Ernst macht.

Psychologie und Logik. Zur Einführung in die Philosophie für Oberklassen höherer Schulen und zum Selbststudium dargestellt von Professor Dr. Th. Elsenhans. Neubearbeitet von Oberstudiendirektor Dr. A. Buchenau. 144 Seiten. 1929. (Sammlung Göschen Bd. 14.) Geb. RM. 1.80

Die okkulten Phänomene im Lichte der Wissenschaft. Von Karl Herrmann Schmidt. Mit 14 Fig. 134 Seiten. 1923. (Sammlung Göschen Bd. 872.) Geb. RM. 1.80

Theosophie nebst Anthroposophie und Christengemeinschaft. Von Lic. Kurt Lehmann-Issel, Pfarrer in Durlach (Baden). 171 Seiten. (Sammlung Göschen Bd. 971.) Geb. RM. 1.80

Psychologie der Religion. Von Dr. Rich. Müller-Freienfels in Berlin.

I. Bd.: Die Entstehung der Religion. 103 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 805.) Geb. RM. 1.80

II. Bd.: Mythen und Kulte. 103 Seiten. 1920. (Sammlung Göschen Bd. 806.) Geb. RM. 1.80

Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung. Von Kristian Schjelderup. Oktav. 249 Seiten. 1928. RM. 11.50, geb. 12.80

Ein Werk, das dazu verhilft, die wahre Entstehung der meist sehr komplizierten religiösen Formen und Erlebnisse zu begreifen und in der Praxis des Lebens Einfluß auf sie zu gewinnen.

Der jenseitige Mensch. Eine Einführung in die Metapsychologie der mystischen Erfahrung. Von Dr. Emil Mattiesen. Groß-Oktav. VIII, 825 Seiten. 1925. RM. 28.—, geb. 30.—

„Ein Riesenmaterial an Beispielen wird gegeben und in scharfen Analysen ausgewertet. In 80 Kapiteln wird die ganze Fülle der Fragen und möglichen Antworten ausgeschüttet. Der Metapsychologe hat zur Zeit viel zu geben an Material und Problemen zur Revolutionierung unserer gesamten Weltanschauung — das beweist das Buch von Mattiesen."
Prof. Dr. Paul Tillich (Literarische Umschau der Vossischen Zeitung.)

Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Beziehungen. Von I. W. Nahlowsky. Dritte, überarbeitete Auflage. Herausgegeben von Ch. Ufer. Groß-Oktav. XVI, 206 S. 1907. RM. 3.60

Studien über die Natur des Menschen. Eine optimistische Philosophie. Von Elias Metschnikoff. Autorisierte Ausgabe. Zweite, durchgesehene Auflage. Groß-Oktav. VIII, 399 Seiten mit 20 Abbildungen. 1910. RM. 7.50, geb. 8.50

Psychologie der Berufsarbeit und der Berufsberatung. (Psychotechnik.) Von Dr. Th. Erismann, o. Professor an der Universität Innsbruck, und Dr. Martha Moers, Städtische Berufsberaterin in Bonn.

I. Allgemeiner Teil: Mit einer Übersichtstabelle. 109 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 851.) Geb. RM. 1.80

II. Spezieller Teil: Die praktische Anwendung der psychologischen Eignungsprüfung in den verschiedenen Berufen. 114 Seiten. 1922. (Sammlung Göschen Bd. 852.) Geb. RM. 1.80

Die beiden Bände vermitteln einen guten Einblick in die heute für jeden Pädagogen und Berufstätigen brennenden Fragen.

Repetitorium der Psychologie. Für akademische Prüfungen und zur Selbstbelehrung für Gebildete über psychologische Fragen zusammengestellt von Dr. Franz Kramer. Zweite, ergänzte Auflage. Oktav. 88 Seiten. 1922. (Wissenschaftliche Repetitorien Bd. II.) RM. —.50

III. Pädagogik.

Pestalozzis sämtliche Werke. Unter Mitwirkung zahlreicher Gelehrter herausgegeben von Dr. Artur Buchenau, Oberstudiendirektor in Berlin, Dr. Eduard Spranger, o. Professor an der Universität Berlin, und Dr. Hans Stettbacher, a. o. Professor an der Universität Zürich. Oktav.

1. Bd.: Schriften bis 1780. Mit einem Bildnis und 2 Faksimiles. VIII, 414 S. 1927. RM. 10.—, in Leinen 12.50, in Halbleder 15.—
2. Bd.: Lienhard und Gertrud. 1. und 2. Teil. VII, 496 Seiten. 1927. RM. 12.—, in Leinen 14.50, in Halbleder 17.—
3. Bd.: Lienhard und Gertrud. 3. und 4. Teil. VII, 485 Seiten. 1927. RM. 20.—, in Leinen 22.—, in Halbleder 25.—
4. Bd.: Lienhard und Gertrud. 2. Fassung. 1. Teil 1790, 2. Teil 1790, 3. Teil 1792. Entwürfe zu einem 4. Teil. Entwurf zu Bonals Chronik. VIII, 609 Seiten. 1929. RM. 22.—, in Leinen RM. 24.50, in Halbleder 27.—
8. Bd.: Ein Schweizer Blatt. VII, 485 Seiten. 1927. RM. 15.—, in Leinen 17,50, in Halbleder 20.—
9. Bd.: Schriften von 1782—1786. VIII, 630 Seiten. 1930. RM. 25.—, in Leinen RM. 27.50, in Halbleder 30.—

„Die schon vorliegenden Bände sind erschütternde Dokumente der ersten, vollbewußt volkswahrend denkenden deutschen Erziehung und führen uns in eine Welt unermüdlicher Liebessorge und stetig sich heller klärenden Helfersinns, deren Miterleben uns selbst besser macht. Deutscher Fleiß, deutsche Gründlichkeit und Urteilsklarheit haben die neue Herausgabe der Pestalozzischen Werke zu einem Tatkunstwerke deutscher Forschung geadelt und ein Menschheitsmonument geschaffen, das uns zum Ereignis wird." Die Lebensschule.

Allgemeine Erziehungswissenschaft. Von Peter Petersen. Groß-Oktav. VIII, 276 Seiten. 1924. RM. 5.—, geb. 6.50

Pädagogik. Ethische Grundlagen und System. Von Dr. Max Wentscher, o. Professor an der Universität Bonn. Oktav. XVIII, 386 Seiten. 1926. RM. 14.—, geb. 16.—

Pädagogik im Grundriß. Von W. Rein. Sechste Auflage. 133 Seiten. 1927. (Sammlung Göschen Bd. 12.) Geb. RM. 1.80

Der Band beschäftigt sich mit der praktischen Pädagogik (Formen der Erziehung, Schulverwaltung) und mit der theoretischen Pädagogik (Teleologie, Methodologie, allgemeine und spezielle Didaktik, Erziehungslehre).

Geschichte der Pädagogik. Von Professor Dr. Hermann Weimer, Direktor der Pädagogischen Akademie in Frankfurt a. M. Siebente, neubearbeitete Auflage. 184 Seiten. 1930. (Sammlung Göschen Bd. 145.) Geb. RM. 1.80

Die großen Linien der Geschichte der Pädagogik treten scharf hervor, die Zusammenhänge mit der Zeitgeschichte sind klar aufgezeigt, die einwandfreien Ergebnisse der neuesten Forschung im wesentlichen verwertet.

Das Erziehungsideal in der Jugendfürsorge. Eine systematische Untersuchung. Von Gerhard Steuk. Oktav. VII, 110 Seiten. 1928. RM. 4.—

Die vorliegende Untersuchung stellt einen grundlegenden Beitrag über den Sinn von Erziehung und Wohlfahrtspflege dar.

Pestalozzi-Studien. Herausgegeben von Dr. Artur Buchenau, Oberstudiendirektor in Berlin, Dr. Eduard Spranger, o. Professor an der Universität Berlin, und Dr. Hans Stettbacher, a. o. Professor an der Universität Zürich. I. Bd. Mit 2 Tafeln. Oktav. VI, 166 Seiten. 1927. RM. 8.—

„Wir möchten die Pestalozzi-Studien, die dazu beitragen werden, das Werk und die Pädagogik Pestalozzis verstehen zu lehren, aufs wärmste empfehlen." Preußische Lehrer-Zeitung.

Schulpraxis, Lehre vom Unterricht der Volksschule. Von Richard Seyfert. Vierte, umgearbeitete Auflage. 150 Seiten. 1921. (Sammlung Göschen Bd. 50.) Geb. RM. 1.80

Im 1. Teil wird eine allgemeine Schullehre geboten (Stellung und Aufbau der Volksschule, Auf- und Ausbau, Körperpflege, Schulzucht, Geistesbildung, Unterrichtsbetrieb), im 2. eine besondere Unterrichtslehre mit Lehrproben.

Ernste Antworten auf Kinderfragen. Ein Beitrag zur häuslichen Erziehung. Von Dr. phil. Hans Penzig. Sechste Auflage. Oktav. VI, 210 Seiten. 1928. RM. 4.—, geb. 5.—

Der Titel des Buches läßt viel weniger vermuten, als es enthält, denn in Wirklichkeit setzt sich der Verfasser mit den schwierigsten Erziehungsfragen auseinander und knüpft dabei nur an Kinderfragen an, über deren Art der erste Abschnitt sehr fein unterrichtet.

Der Religionsunterricht einst, jetzt und künftig. Von Rudolf Penzig. Oktav. 159 Seiten. 1916. RM. 2.40

Der Kampf um die Schuldauer. Gegen jede Verlängerung des Lehrgangs der höheren Schulen. Fünfzehn Betrachtungen, herausgegeben von Peter Petersen. Oktav. 110 Seiten. 1921. RM. 2.80

Systematisches Repetitorium der Pädagogik. Für pädagogische Prüfungen aller Art. Von Franz Kramer. Oktav, 2., stark vermehrte Auflage. 103 Seiten. 1930. (Wissenschaftliche Repetitorien Heft 3.) RM. —.50

Geist des Lehramts. Eine Hodegetik für Lehrer höherer Schulen. Von Wilhelm Münch. Dritte, mit der zweiten verbesserte, gleichlautende Auflage. Mit einem Vorwort von Adolf Matthias und einem Nachwort von Ed. Spranger. Oktav. XX, 435 Seiten. 1913. RM. 6.—, geb. 7.—

Zukunftspädagogik. Berichte und Kritiken. Betrachtungen und Vorschläge. Von Wilhelm Münch. Dritte, umgearbeitete und erweiterte Auflage. Mit einem Vorwort von Adolf Matthias. Oktav. XII, 310 Seiten. 1913. RM. 4.—, geb. 5.—

Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht. Von Friedrich Paulsen. Dritte, erweiterte Auflage, herausgegeben und in einem Anhang fortgesetzt von Rud. Lehmann. RM. 28.—, geb. 33.—

I. Bd. (1450—1740). Groß-Oktav. XXX, 636 Seiten. 1919.
II. Bd. (1740—1914). Groß-Oktav. XII, 834 Seiten. 1921.

Aus Arbeit und Leben. Erinnerungen und Rückblicke. Von J. Tews. Oktav. 244 Stimmen. 1922. RM. 2.—, geb. 3.—

„Die frisch geschriebenen Erinnerungen geben von einem unermüdlichen, vielfach von Erfolg gekrönten selbstlosen Wirken Zeugnis und werden auch als Beitrag zur Zeitgeschichte ihren Wert behalten.“ *Bücherei und Bildungspflege.*

Deutscher Kulturatlas. Herausgegeben von Dr. Gerhard Lüdtke und Dr. Lutz Mackensen, Privatdozent in Greifswald. Quer-Folio. Etwa 500 Karten.

Die Ausgabe erfolgt außerhalb der Reihenfolge in Lieferungen von je 8 Karten. Subskriptionspreis der Lieferung bei Bezug des ganzen Atlasses RM. 1.60. Die Karten können auch einzeln bezogen werden, aber mindestens 8 Exemplare. Preis der Karte RM. —.25. Sammeldecke in Ganzleinen RM. 3.—.

Bisher erschienen aus den Gebieten der Philosophie und Pädagogik u. a. folgende Karten: Nr. 322: Kants Philosophie. Nr. 323: Philosophie der Romantik I. Nr. 323a: Philosophie der Romantik II. Nr. 324: Hegels Philosophie. Nr. 326a: Die Philosophie um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Nr. 445: Friedrich Nietzsche 1844—1900. Nr. 446: Joh. Rehmke. Nr. 448: Euckens Philosophie. Nr. 449: Spenglers Kulturphilosophie. Nr. 449a: Der Neukantianismus I. Nr. 449b: Der Neukantianismus II.

— Ausführlicher Prospekt kostenlos. —

Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10 und Leipzig.

